

جولي تُرمبلاي

# الفلسفة علاجًا للتّعاسة

ترجمة: فؤاد العكرمي




# الفلسفة علاجًا للتّعاسة




تمّت هذه الترجمة عن النصّ الفرنسيّ الأصليّ

Julie Tremblay

La philosophie comme solution au mal de vivre

## جولي ترُمبلاي




# الفلسفة علاجًا للتّعاسة

ترجمة: فؤاد العكرمي






المؤلّفة: **جولي ترُمبلاي**

عنوان الكتاب: **الفلسفة علاجًا للتعاسة**

ترجمه عن الفرنسيّة: **فؤاد العكرمي**

---

تصميم الغلاف: **عبد الفتّاح بوشندوقة**

تنضيد الكتاب: **سعيد البقاعي**

---

ر.د.م.ك: **978-9938-979-05-3**

**الطبعة العربيّة الأولى: 2023**

---



---



**منشورات ميسكلياني**

**تونس:** 13 شارع محمّد الخامس، المدينة الجديدة2، تونس

الهاتف: 561936632(971+) أو 93794788(216+)

الإيميل: masciliana_editions@yahoo.com

**الإمارات:** مركز الأعمال، مدينة الشارقة للنشر، المنطقة الحرّة، الشارقة، الإمارات

الهاتف: 561936632(971+) أو 504731882(971+)

# الفهرس

## الجزء الثّاني

# تقديم المترجم

**فالألم هو النّذير والبشير والمعلّم والمقوّم لقوم يعقلون. وأيّ نفع لك يا إنسان من الألم يُلقي عليك دروسًا بعد فوات الأوان؟**

**ميخائيل نعيمة**

**مذكّرات الأرقش صفحة 92**

إذا كانت الحياة تُرادف المعاناة على معنى أنّه «**لم يدخل في خطّة الخلق البتّة أن يكون الإنسان سعيدًا**»[1]، فهذه في تقديرنا واقعة وجوديّة أصّلت لكلّ ضروب الأجوبة الّتي صاغها الإنسان على هيئة صرخات عاجزة: السّياسة، الانتحار، الاستهلاك، العائلة، الحرب، البورنوغرافيا... بفضلها تتشكّل الحياة وتستمرّ حتّى وإن كان ذلك في شكل هزيمة. ورغم الادّعاءات العظيمة، لم يكن بوسع أيٍّ كان أن يظلّ على الحياد.

(1) سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر- بيروت 1982، ص 23.

لقد قُذف بالإنسان في العالم. هل يُعدّ هذا قولًا فلسفيًّا رصينًا وكافيًا يُمكن أن نهتدي به للاستدلال على أسباب تعاسة البشر؟ في كثيرٍ من الأحيان، يُعطّل التّعاطي المقدّس مع الصّيغ الفكريّة أيّ محاولة للفهم قد تُخفّف عنّا إحباط الأسئلة، إلى درجةٍ تجعلنا ننسى أنّ الأفكار تصدر في الغالب عن أشخاص «غرباء عن المصير»، كي نستعيد عبارة لغارسيا ماركيز. هكذا هو الشّأن مع المقولة الفلسفيّة الذّائعة الصّيت «الكينونة-في-العالم». إنّ مقصدنا ههنا هو الإشارة إلى أنّه حتّى وإن كان منطلق الوضع الوجودي هو عينه بين البشر، فإنّ تمظهرات أزمة الحياة تختلف من إنسان إلى آخر وفقًا لاختلافٍ مّا يمكن أن نصطلح عليه بدوائر الوجود العينيّة لهذا الإنسان أو ذاك.

يعتبر باشلار أنّ مقولة «الكينونة- في- العالم» هي من قبيل «الطّرح الميتافزيقي المتسرّع»، وتعتبر الكينونة - في - البيت إحدى بدائل هذا الطّرح[1]، بيد أنّ هناك بيوتًا يغمرها الدّفء وأخرى غارقة في البؤس، بيوتًا تقود إلى المجد وأخرى إلى الخراب، كما أنّ هناك من يُلقَى به في «الجانب السّيء من النّظام العالمي» بحسب عبارة جون بودريار. ولعلّ هذا من بين أبرز ما يحدّد اختلاف الكيان، فلا سبيل للحديث عن توزيع عادل للمعاناة وإن كان الجميع في حلّ من السّعادة.

---

(1) انظر: غاستون باشلار، جماليّات المكان، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت - لبنان، الطّبعة الثّانية، 1984، ص 37-38.

عندما نُطلّ لأوّل مرّة من نافذة البيت على العالم، سيحصل لنا الإدراك بمدى وهننا وحدودنا، وسندرك المعادلة بين إمكاناتنا الّتي ترمي بنا في المستقبل وبين التّهديد بالقيامة الّذي يلازمنا في كلّ حين. سندرك أنّنا كائنات قد نُذرت للموت ونصير ضحايا شعورنا بالزّمن، كانت تلك حال إميل سيوران وهو يقف قبالة الكون الشّاغر، يسري فيه إحساس بأنّه «لا شيء سوى فرار لحظات متمرّدة على القيام بوظيفتها الخاصّة. فقد كان الزّمن ينسلخ من الوجود على حسابه»[1]. لحظة إدراك واحدة ولن يعود بعدها الأمر على ما كان عليه، بعد أن تراءى لنا كلّ شيء في لون الغرق.

كيف السّبيل إذن لتخفيف الصّدمة؟ لـ«التّوافق مع الكينونة»؟ كي نستمرّ وتستمرّ الحياة؟

لا تكمن المعاناة في لحظة انفتاحنا على العالم فحسب وإنّما أيضًا في تعقّلنا لذواتنا، والذّات إذا ما شئنا هي هذا «العصر الحجريّ بداخلنا» وقد أبرم صلحًا مع الحضارة. ربّما يجوز القول في هذا الصّدد إنّ الإنسان القديم قد وفّر على نفسه قسطًا كبيرًا من البؤس النّفسيّ بما أنّه كان أكثر تناغمًا مع أصله الحيوانيّ، إذ لم يكن هناك ما يجعله يخجل من تلبية نداء الأصول ولا ما يجعل غرائزه البدائيّة ترتدّ على نفسها. أمّا ما عمّق شقاءنا نحن «المتمدّنين» فيُعزى في تقدير سيوران إلى «كوننا مجبرين على كبح جماح شراستنا ومراقبتها،

---

(1) إميل سيوران، مثالب الولادة، منشورات الجمل، بغداد - بيروت 2015، ص 13.

وتركها تتعذّب داخلنا وتئنّ»[1]. وازداد الأمر سوءًا خاصّة بعد أن نكثت الحضارة بوعودها.

إنّ تعقّلنا لذواتنا هو دليلنا للتّعرّف على الآخر- الغريب الّذي يشبهنا. لعلّ الانفتاح على الآخر هو ما ينطوي على أفظع أنواع المعاناة، إذ كيف بمقدورنا التّعايش مع كلّ هذا الكمّ من أشباهنا في الطّموح والتّناقض والشّك والاستيهامات والنّزوع إلى الإهانة والتّملّك...هذا الآخر الّذي يشبهنا، ونرتهن إليه دون أن يكون في استطاعتنا وضع أيدينا عليه.

لكن لماذا نُصرّ على الاستمرار ضمن هذا الوضع المضني خاصّة وأنّنا نسير حتما نحو الفناء؟ إذا كنّا «أساتذة يأس» حقيقيّين، فلماذا لا نغادر الوجود من تلقاء أنفسنا؟ معظم العدميّين الّذين رفعوا شعار الانتحار باعتباره جوابًا في وجه العبث، لم ينتحروا. وقد برّروا هذه المفارقة على أوجه عدّة، من ذلك أنّ فعل الانتحار سيكون ضربًا من الجحود إزاء «عالَم وضع نفسه بهذا الحماس في خدمة أحزاننا»[2]، ثمّ لماذا ينتحر المتشائم؟ «لا ينتحرإلّا المتفائلون، المتفائلون الّذين لم يعودوا قادرين على الاستمرار في التّفاؤل. أمّا الآخرون، فلماذا يكون لهم مبرّر للموت وهم لا يملكون مبرّرًا للحياة»[3].

---

(1) إميل سيوران، تاريخ ويوتوبيا -أوديسيا الضّغينة-، منشورات الجمل، بيروت - بغداد 2010، ص 94.

(2) إميل سيوران، المياه كلّها بلون الغرق، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا 2002، ص 114.

(3) إميل سيوران، المرجع السّابق، ص 114.

هذه الحجج وغيرها لم تكن لتحجب التّناقض ولا أن تمنع مثلًا عن إميل سيوران كلّ النّقد الجارح الّذي لحقه جرّاء الانفصام الهائل بين تغنّيه بالانتحار وبين تمسّكه بالحياة إلى حدود نهايتها المهينة...

يمكننا ههنا ونحن نحاول تتبّع مصادر التّعاسة أن نعيد النّظر في حجم إدانتنا للموت. صحيح أنّ هناك وعيًا مخصوصًا بالموت من جهة كونه «حفرة مظلمة يُفنى فيها الفرد»[1]، إلاّ أنّ هذا الوعي الّذي أسّس لمسارٍ طويلٍ من الاحتجاج الميتافزيقيّ يبدو أنّه قد ضلّ الطّريق. بحسب المتعارف عليه، تحتمل قضيّة إلقاء الإنسان في العالم إمكانين، إمّا السّقوط من الجنّة أو من الرّحم، ويسعنا الحديث في كلتا الحالتين عن الحضور في العالم، عن الولادة باعتبارها الكارثة الأصل. ليست الكينونة -نحو- الموت إذن سوى هروب وأمنية نسيان لهذه الكارثة، ومن ثمّ «ليس الخوف من الموت، كما يذهب إلى ذلك سيوران، سوى إسقاطٍ على المستقبل لخوفٍ قادم من لحظتنا الأولى ...إنّ الشرّ، الشرّ الحقيقيّ، يكمن خلفنا لا أمامنا»[2]. على هذا النّحو، لا يبقى للإنسان سوى إبداع ما يُجيز له احتمال مرارة وجوده وتأجيل الفناء. كيف ذلك؟ أن يصير مِثلًا «**ضحيّة من ضحايا معنى الحياة**»[3].

---

(1) في التّداعيات النّفسيّة والوجوديّة الحاصلة بفعل الوعي بالموت، أُنظر: إدغار موران، النّهج، إنسانيّة البشريّة ـالهويّة البشريّة، هيئة أبو ظبّي للثّقافة والتّراث، كلمة، 2009.

(2) إميل سيوران، مثالب الولادة، ص 8.

(3) إميل سيوران، المياه كلّها بلون الغرق، ص 34.

يمكننا، بشيء من الحذر، أن نُقيم الصّلة بين دلالة أن تكتسب الحياة معنى وأن نكون في «توافق قطعيّ مع الكينونة»، بحسب عبارة ميلان كونديرا. يتعلّق الأمر بكفاءة يصعب تحديد أسسها وميكانيزماتها، إلّا أنّ هذا الاقتدار على التّوافق هو أحد الأسرار الكبرى للابتسامة في وجه الابتلاء العظيم. يعرض كونديرا الدّلالة الميتافزيقيّة للكيتش وذلك حين يُرجع سبب التّسريح من الجنّة والسّقوط في العالم إلى الطّبيعة النّجسة للإنسان، أي إلى التّبرّز على وجه التّحديد. ومن ثمّ كُتب عليه أن يتعايش مع الغائط، بأن يُبدع نقيضه: -العطر أو الكبرياء-، ليُسقط من الذّاكرة «طبيعة خلقه الكريهة»[1]. على هذا النّحو يحيا الإنسان كأن ليس هناك موت، ولا ضغينة ولا جريمة... أن نهب الحياة معنى، يعني أن نمارس القسوة على طبيعتنا، أن نولّي عليها نقائضها الأسطوريّة: الخطاب، العفو، الخلود... من أجل إلغاء شبح الفناء، القفار والإفناء.

تثيرفينا دعوة سقراط «اعرف نفسك بنفسك» الرّيبة إزاء مزاياها، وهذا يتوقّف طبعًا على نوع التّشريح الّذي نجريه على أنفسنا والرّهانات المرتبطة به خصوصًا في ما يتعلّق بالآخر. فماذا لو قادنا الاستبطان إلى كوننا كائنات «طُبع دمها بالجريمة»، بالغيرة، بالجشع، بالحسد، وبرغبة كلّ منّا في أن «يكون الأوّل في المدينة». في نهاية المطاف، لم يكن الحيوان المنَوي في الأصل سوى «قاطع

(1) أنظر: ميلان كونديرا، كائن لا تُحتمل خفّته، القسم السّادس - المسيرة الكبرى-، المركز الثّقافي العربي، الطّبعة الثّانية، 1998.

طريق». كيف يمكن إذن تأسيس جمع بشريّ ووجود خصب على طبيعة كهذه؟

ربّما كان من فضل حكمة الطّبيعة علينا، كما يرشدنا إلى ذلك إميل سيوران، أنّها قيّدت نفاذنا إلى جوهرنا العميق، إلى «دوافعنا السّرية»، وذلك لأجل أن يعتدل كرهنا للآخرين الّذين يشبهوننا. في كلّ الأحوال، أيًّا كانت إسقاطاتنا على الآخر، فلا خيار لنا سوى أن نسير نحوه، وربّما مردّ ذلك إلى اضطرار بيولوجيّ يأخذ ملامح وجدانات بحسب ما تقتضيه الحاجة. أو هو الخوف من أن نلقى المصير ذاته لنرسيس إذا ما بقينا عالقين في ذواتنا، منفيّين أمام المرآة نتأمّل وجوهنا، نتغزّل بها أو نرثيها. إنّ حتميّة ملاقاة الآخر هي ما يشرّط لإمكانيّة الوجود الإنسانيّ. وليس معنى ذلك أن تنتفي خصائص طبيعة الذّات ويتحرّر الوجود من سجن «الهويّة الشخّصيّة» من تلقاء نفسه، وإنّما أن يخوض الأنا صراعًا مريرًا، حالما يصبح وجهًا لوجه مع الآخر، بين متطلّباته وما تُلزمه به مسؤوليّته نحو هذا الآخر.

كثيرًا ما يستند الحالمون بتحقّق هذا اللّقاء إلى أسس تؤمّن التّعايش الّذي لا غنى عنه، مثل الحبّ والحوار والتّعاطف، ومن ثمّ هم يبشّرون بمكاسب عظيمة لعلّ أهمّها حلول مبدأ عدم القتل. لكن هذا المبدأ سينضاف فقط باعتباره أحد مكوّنات اقتصاد الموت إلى جانب مبدأ القتل. على هذا النّحو تُكبَّل الذّات ضمن لقاء الوجوه هذا داخل صراع لا يتوقّف بين «**جزّار وقدّيس**». ربّما

بمقدورنا أن نتراجع عن القول بمبدأ عدم القتل إذا ما أخذنا في الحسبان الجرائم الهائلة الّتي تحصل في غفلة من الإتيقا والقانون على حدّ سواء، مثل القتل بالكلمة.

ينطوي اللّقاء بين الأنا والآخر في ذاته على ما يسمّيه إريك فروم «ترسّب الكراهيّة» لذلك ستضطرّ الذّات إلى «القتل الرّمزي» للحدّ من النّزيف الدّاخلي الّذي تسبّبه الجروح النّرجسيّة. ولعلّ التّعاسة بهذا المعنى هي ضريبة مؤكّدة لهذا الحدث الإيتيقيّ بامتياز، وهي تتمظهر، كما يذهب إلى ذلك سيوران، في ما «**يُسمّى هموم المتمدّن، المكره على الابتسام، المضطرّ إلى الأدب والمداهنة، العاجز عن الإجهاز على خصومه بغير الكلام، اللّاجئ إلى الافتراء والثّلب بيأس المضطرّ إلى أن يقتل دون فعل، بفضل الكلمة وحدها، هذا الخنجر غير المرئيّ**»[1].

صار العالم عبارةً عن سوق حرّة يُستباح فيها كلّ شيء. وكان من اللّازم أن تبتكر العقول أجهزة من أجل رعاية الوجود وإضفاء «حدّ أدنى من التّماسك على الفوضى»، بعبارة ألبير كاميه، أو هذا ما كان ينبغي أن يكون عليه الأمر. لكنّ المفارقة أنّ هذه الأجهزة، الّتي أصّلت لها مذاهب تحمل وعدًا بالخلاص، لم يكن في استطاعتها أن تُقدم على هذه المهمّة من دون أن توجد شروط بقائها وتأمين نفسها، ويبدو أنّ ذلك لم يكن ممكنًا إلّا عبر مضاعفة الشّقاء الوجودي

---

(1) إميل سيوران، تاريخ ويوتوبيا -أوديسيا الضّغينة-، ص 94.

بشقاء اجتماعيّ، سياسيّ... إلى غير ذلك، ومن ثَمّ الاستثمار الأقصى في الكينونة المعطّلة.

يجري الأمر وكأنّ هذه الأجهزة تستكثر على الفرد حتّى أن يكون «ضحيّة للمعنى»، لأنّ المعنى مثل الحقيقة، أيًّا كانت القسوة الّتي ينطويان عليها، هما تهديد دائم لمن نصّبوا أنفسهم أسيادًا على الحياة. هكذا يتمّ نثر الأوهام بإقناع الفرد، بعد أن صار الاستهلاك أفق الحياة الأخير، بأنّ سعادته رهن اتّحاده بالسلع.

من ثمّ، يبدو أنّه لا سبيل لخلاصٍ حقيقيّ، بحسب وجهة نظر جولي ترُمبلاي، إلّا عبر تحويل لوجهة النّظر باعتباره التّحديد الأساسي للفلسفة. هكذا يصير الوعي دليلنا لإعادة النّظر في أحكامنا إزاء الوجود وفي المعنى الّذي نمنحه لواقعنا، في موقفنا من الرّغبة والإشباع، في طريقتنا في الكلام والحبّ، في علاقتنا بالأنظمة الّتي تستنسخنا، وفي علاقتنا بالموت. وعلى هذا النّحو نشرع في تدبّر شأن الحقيقة بأنفسنا.

ليست الفلسفة علاجًا للتّعاسة إلّا لكونها تُرشدنا إلى أنّ الألم حليفٌ لا يمكن التّضحية به وأنّه يجب العمل على أن تتضايف النّقائض في داخلنا كترجمة لإرادة الحياة. فإذا ما تحقّقت لنا «روحنة البغضاء»[1] نصير مؤهّلين لاستقبال الحبّ بما هو قوّة محرّرة،

---

(1) في تعريف الحبّ عند نيتشه وفي كيفيّة وغاية التّعامل مع أعداء الباطن والخارج أنظر:
F. Nietzsche, *« Crépuscule des idoles »*, Editions Gallimard, 1974, Ps 32-33.
أنظر أيضا:
F. Nietzsche, *« la volonté de puissance »* Tome I, Editions Gallimard, P 332.

وللانفتاح على الآخر. سيكون بإمكاننا حينها أن نسير «سعداء وسط آلام العالم»، ونظلّ على درب الارتقاء دون أن نغفل عن قيمة الموت باعتباره جزءًا من دورة الحياة وبما هو «مكمّل للنّاقصين»:

- الموت: لا شغل للموت مع الكاملين.

- الأرقش: وماهو شغلك أيّها الموت؟

- الموت: أنا أكمّل النّاقصين[1].

**فؤاد العكرمي**

**تونس في آذار 2023**

(1) ميخائيل نعيمة، مذكّرات الأرقش، دار نوفل للنّشر، بيروت - لبنان، الطّبعة التّاسعة، 1992، ص 53.

# تصدير

على السبّاح أن يستمرّ دومًا في تجذيفه حتّى لا تغمره الأمواج. وفي خضم جهده المتزايد فإن الحركات الّتي أتاحتْ له البقاءَ على السّطح والمُضيّ قُدما ينبغي أن تعود هي نفسها إلى نقطة الانطلاق. وهذا يصدق أيضا على العشّاق، فإذا أرادوا لحبّهم أن يستمرّ طويلا فعليهم تجديده في كلّ يوم. إنّ الباحث الّذي لا يُحسن إعادة النّظر، من أجل أن يجد دائمًا أفضل الافتراضات الّتي يستدعيها بحثه، ليس باحثًا جيّدًا على الإطلاق. وهذا ينطبق على الفنون كذلك، حيث يبدو الشّعر، مثلًا، وفقًا لكلمات فرنان ديمون العميقة، «ضربًا من معاودة الانبثاق المتجدّد على الدوام للّحظة الّتي يجب أن تمتنع عن الذّهاب أبعد من اللّحظة، ما دام الشّعرُ هو اللّغة الّتي تعيد الكَرَّة من دون توقّف»[1].

يبدو جليًّا أنّ نقطة البداية غالبًا ما تكون حيويّةً جدًّا، حتّى إنّ تجاوزها ليبدو متعذّرًا. فليس من المُستغرَب أن تُعاود تيمة الأصل،

---

(1) انظر:

Fernand Dumont, *Un témoin de l'homme. Entretiens colligés et présentés par Serge Cantin,* Montréal, Éditions de l'Hexagone, 2000, p. 80.

البدايات والمبدأ الأوّل [archè] (وهي كلمة يونانيّة تعني في الآن ذاته «البدء» و«التّحكّم») تسجيلَ حضورها الطّاغي في يومنا هذا. وهو ما يُعبّر عنه جيّدًا القولُ اليونانيّ المأثور الّذي غالبًا ما يستعيده كلٌّ من أفلاطون وأرسطو، «**البداية هي أكثر من نصف الكلّ**». لكي نفهم واقعًا مّا، يلزمنا في حقيقة الأمر أن نراه يصدر عن مبدئه، وأن نلاحظ نشأته وصيرورته. سنظلّ على عدم معرفتنا بالنّهر، ما دمنا نجهل منبعَه. والأمثلة كثيرة في مضمار البحث عن المعارف. فمن ذلك أن نظريّة الانفجار العظيم [Big Bang] -سواء كانت صحيحةً أم لا- إنّما تلبّي الحاجةَ إلى وضع اليد، إن جاز التعبير، على بداية الكون المُفترَضة، حتّى يزول الغموض قليلًا. ويتساءل المرء بحق: كيف ظهرت الحياة إذن؟ وستُكرَّسُ نظريّة تطوّر الأنواع من جهتها لمزيد توضيح عجائب الطّبيعة وصولًا إلى الكائن البشريّ نفسه، باستكشاف **أصل الأنواع** تحديدًا، كما يعلن عن ذلك أبرز أعمال شارل داروين بدءا من عنوانه. يمكننا أيضًا أن نذكر المحاولات المختلفة الّتي تروم استرجاع زمن الطّفولة، زمن اللّحظات الأولى من الحياة، والاحتكاكات الأولى بالعالم، وبالغير، من أجل إحاطة أفضل بوضعنا، وكذلك الحال في استكشاف نشأة المجتمعات واختراع السّياسة. وتزوّدنا السّياسة حقًّا بمثال لا يقلّ دلالة، إذ نشعر اليوم بالحاجة إلى العودة إلى مربّع البداية في بلدانٍ عديدة: ما الّذي تعنيه الدّيمقراطيّة حقًّا؟ ما هي العدالة؟ ما هي المساواة؟ من أين تبدأ الحقوق الأساسيّة؟ وأين تنتهي؟ إن قائمة الأسئلة المشابهة طويلة.

وبالإضافة إلى ذلك، ينطوي «البدء» أيضًا على دلالةٍ أكثر عمقًا، تلك التي ينطلق منها تفكير كلّ واحدةٍ وكلّ واحدٍ منّا عندما نفكّر علنًا وبِحرّية؟ وأيّ شيء أكثر إلحاحًا في هذه اللّحظة - ليس بمعنى المباشر، بل بما يُشكّل بالأحرى ضغطًا في ما يتعلّق بوجودنا ومعناه- إن لم تكن الأسئلة الّتي من قبيل: لماذا كلّ هذا: هذا العالم، هذا الكسموس، هذه المليارات من المجرّات، وهذا التّنظيم المدهش للحياة في المستوى الخَلويّ؟ أو، على نحوٍ أكثر إطلاقًا: لماذا الوجود على الإجمال؟ الوجود الّذي من دونه ينتفي كلّ شيء، كما قال لايبنيتز. وكذلك سؤال وجودك **أنت** ووجودي **أنا** -«من أكون؟»- وكلّ ما تتضمّنه عبارة «اعرف نفسك بنفسك». في كتابه *الحضارة اللّاواعية*، أوردَ جون سول على نحوٍ ملائم كلمةَ جون السولسبوري، «من أحقر مِمَّنِ يزدري معرفةَ نفسه»، وأجراها على المجتمع في مُجمله: «ما الّذي يمكن أن يكون أحقر، في الواقع، من حضارةٍ تزدري معرفة نفسها؟»[1].

أيّ معنًى لوجودنا في هذا العالم؟ ولماذا هذا العالم وليس عالمًا آخر؟ لماذا خُلقنا على هذه الشّاكلة وليس على غيرها؟ لماذا الموت؟ لماذا موتي؟ ولماذا بالخصوص موت الكائنات الأقرب إلى قلوبنا؟ هل يمكن لأيٍّ منّا أن يبقى بعد موته؟ إنّ هذا السّؤال المتعلّق

---

(1) انظر:

John R. Saul, *La civilisation inconsciente,* trad. Sylviane Lamoine, Paris, Payot, 1997, p. 7 sq.

بمعنى الحياة (ومن ثَمّ بالموت، إن كان له معنى) يتعدّى حدود أيّ مجال من مجالات الفعل أو المعرفة، وأيّ علمٍ أو نشاطٍ محدديْن، وهو يُلزمنا بتمامنا قلوبًا وعقولًا. ونشير إلى أنّ قراراتٍ خطيرة، مثل قرار الانتحار، لدى الشّباب على وجه الخصوص، تُتَّخذ بناء على الأجوبة أو غياب الأجوبة التي تعطى لهذه الأسئلة. لا يوجد ما هو أبعد عن الابتذال أو أجَلُّ خطرًا من الأسئلة المُرتبطة بمعنى الحياة والموت.

هذا ما يبرزه على نحوٍ مثير للإعجاب كتاب جُولي ترُمبلَاي الآتي، والّذي يجمع بين قوّة الشّهادة الحيّة والتّفكير الشّخصيّ المُعمَّق، ضمن حوارٍ أصيلٍ مع مجموعةٍ متنوّعةٍ من المُحاورِين، فيُقحم القرّاء في بحث مُشترَك عن المعنى، على غرار سقراط، حديثًا. وأؤكّد على كلمة «حديثًا»، ذلك لأنّ سقراط، كما تبرهن المؤلفة على ذلك جيّدًا، يظلّ قريبًا للغاية إلى درجة أنّنا «نتعرّف إليه في الطّريق» (جاك برونشفيغ).

إنّ بعض الحكايات الّتي نسيَ فيها الأبطال كل شيء حتّى أسماءهم، بعد إصابتهم بفقدان الذّاكرة، تستحضر النّسيانَ الشّائع، لدينا نحن البشر، بخصوص مَن نكون. وذلك لأنّنا لا نكفّ عن ردم انطباعاتنا الحقيقيّة تحت آثار الأهداف المباشرة الّتي تُزيحنا عن أنفسنا، مُغيّبةً البناء العظيم للحيوات المتنوّعة -الوجدان، الخيال، الذّاكرة، الذّكاء- تلك الّتي تجري في أعماقنا بالتّوازي على نحوٍ لاواعٍ إلى حد كبير، لكنّ نماءها وتوسّعها يجدان في الفنون

والإنسانيّات، وفي الفلسفة على وجه الخصوص، تجلّيات ذاتِ أهمّيةٍ كبرى.

وهكذا تلحّ جولي ترمبلاي، كما هو الشّأن ههنا، على الاستيقاظ تجاه الحياة وعلى استيقاظ كلّ شخصٍ تجاه حياته الخاصّة. إلّا أنّه يمكننا أن نتساءل: أيّ استيقاظ يَسِمُ الفلسفة أكثر من غيره؟ وتجاه أيّ شيء يكون الاستيقاظ ههنا على نحو أكثر تحديدًا؟ إنّ كلمة فلسفة ذاتها -وهي كلمةٌ فضّلنا دائمًا، لأسباب وجيهة، نسخها في صيغتها اليونانيّة بدلًا من ترجمتها- تُوحي ببداية جواب، بما أنّها تعني الحبّ في بادئ الأمر (يحيل الفعل *philein* إلى «الحبّ»)، لكن مع تعيين المقصود الذي هو «الحكمة» [sophia]، أي «الأسئلة القصوى». وهي في الوقت ذاته الأسئلة «الحارقة»، بحسب هوسرل، بما أنّها حقًّا تلك الأسئلة الّتي تتّصل بمعنى الحياة أو بغياب هذا المعنى. إنّها تنطوي على التّجربة الإنسانيّة في كُلّيّتها، ويجب أن يُعَاد اكتشافُها باستمرار، بما أنّها تُعيدنا إلى صميم الفلسفة، على نحوٍ ما أكّدتْه من جديدٍ أقوالُ فتغنشتاين الآتية، وإن بدا أثرُه مُخصَّصًا لانشغالاتٍ أخرى: **«ما الجدوى من دراسة الفلسفة إذا كان كلّ ما تُقدّمه لكم هو أن تجعلكم قادرين على التكلّم بقدرٍ من المعقوليّة عن بعض المسائل الإشكاليّة في المنطق، إلى غير ذلك. وإذا كانت لا تُعزّز تفكيرَكم لملامسة ما في الحياة اليوميّة من أسئلةٍ مهمّة [...]. أترون؟ أعلم أنّه يصعب الاكتفاء بالتّفكير في ما يتعلّق بـ«اليقين»، «الاحتمال»، «الإدراك»، إلى آخره. لكن، عند الإمكان، يزداد الأمر صعوبةً عندما**

نفكّر، أو نحاول التّفكير، على نحوٍ صادقٍ حقًّا، في ما يتعلّق بالحياة وبحيوات الآخرين»[1].

وهذا يعني أنه من واجبنا الإشادة سواء بالشّجاعة والتّبصّر اللّذين أبان عنهما هذا الكتاب، أو بتشريفه لقارئاته وقرّائه عبر التحرّر من خوف مقاربة هذه الأسئلة الخطيرة مقاربةً مباشرة. يُقحمنا هذا الكتاب ضمن تمشٍّ تصاعديٍّ، حيث كلّ جزءٍ وكلّ قسمٍ يفرض نفسه بنفسه، انطلاقًا من المنظورات النّفسيّة، والاجتماعيّة، والأنثربولوجيّة المعنية بالكائن الإنساني، ووجهة نظر الفنّ، وصولًا إلى الحكمة، الحقيقة، حرّية الوعي، والحبّ. إنّ تنوع الاعتبارات والحجج المتوسّل بها، إضافة إلى تنوّع المصادر المُعتمَدة، أمورٌ منحَت أطروحاتها متانةً مثيرةً للإعجاب. ثمّ إنّنا نجد المؤلّفةَ ذاتها منخرطةٌ في هذا العمل، كما ينبغي، بالنّظر إلى تحدّيات المناظرة ورهاناتها، مع تجنّب المبالغة في الأسلوب واللّغة، وهو ما زادَ عملها وضوحًا ودقّة.

هذا الاهتمام باللّغة هو، بالإضافة إلى ذلك، في تناسقٍ كاملٍ مع انشغالها بما تُسمّيه «التّدرّب على الكلام»، وهو أمر نلاحظه في أواخر الكتاب، وقد أبدت ارتيابًا مخصوصًا من «الكلمات الّتي لا تستند إلى أيّ واقع». إنّ الإيديولوجيا، إذ تعجز عن تغيير الواقع،

---

(1) انظر:

Lettre de Wittgenstein à Norman Malcolm, citée dans *Ludwig Wittgenstein, A Memoir,* par Norman Malcolm, Oxford, 1958, p. 39.

تشتغل على الكلمات الّتي تُعيّن هذا الواقع، مُجبِرَةً على تسميته بأسماء كاذبة. فالغزو السّوفياتي لبولونيا، وقد لحق الغزو النّازيّ، سُمّيَ تحريرًا، ومُنحت حالة الاستثناء اسم التّسوية. سأذكر مثالًا آخر، حديثًا وقريبًا منّا يخصّ عمليّةً مشابهة، وهذا المثال هو الخيار المُعتمَد في كيباك من قبل اللّجنة المُختصّة في مسألة الموت بكرامة، ويتمثّل في استخدام عبارةٍ تنطوي على تناقضٍ لفظيّ: «المساعدة الطبّيّة على الموت»، للإشارة هذه المرّة، لا إلى المساعدة الطبّيّة، بل إلى ممارسة الموت الرّحيم[1].

لكن ليس هذا وحسْب، فنحن نشهد ونساهم ضمن هذا الكتاب في بحثٍ شغوفٍ عن حقائق ينبغي أن نتشارك فيها، ولا يمكن أن نظلّ إزاءها غير مكترثين. كان نيتشه قد تنبّأ، كما نعلم، بقرنَين من العدميّة. لكنّه توقّع مع ذلك أمرًا مُغايرًا. وللأسف، كم كان صادقًا في ذلك أيضًا: «**اشمئزاز الأجيال القادمة عندما يتعيّن عليها أن تأخذ على عاتقها إرثَ هذه المرحلة، مرحلة لم يكن فيها موقعُ القيادة للبشر الأحياء، بل لأشباه البشر، مفسّري الرّأي**»[2].

---

(1) انظر:

*Rapport de la commission spéciale sur la question de mourir dans la dignité,* Assemblée nationale, Québec, 2012, *passim.*

(2) انظر:

Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles* III et IV, trad. H.-A. Baatsch, P. David, C. Heim, P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, Paris, Gallimard, 1990, p. 18.

إنّ استغراقنا في العدميّة -أو في النّسبانيّة، والأمر سيّان- يبدو بديهيًّا جدًّا كي نأخذ المسألة على محمل الجدّ. بالرّغم من أنّ كلّ شيء -العلاقات الإنسانيّة، السّياسة، الاقتصاد، التّواصل ضمن المجالات العلميّة، والفنّية وغيرها- يرتبط بالثّقافة قبل كلّ شيء. وانعدام ثقافة «أشباه البشر» الّذين يدّعون اليوم «القيادة»، كفيلٌ بتقديم الحجّة على عواقبه الكارثيّة. ذلك لأنّهم يُخضعون المواطنين لتقلّبات الآراء، وتقلّبات الظنّ باعتباره صديقَ الدّيماغوجيّين. على العكس من ذلك، يستند المثل الأعلى الدّيمقراطيّ إلى المُناظرة العقليّة، بدلًا من التّحكّم في الرّأي والإحصائيّات بواسطة التّقنية الإشهاريّة، دون الحديث عن إفقار الخطاب الّذي تُولّده أحاديّة الرّموز الرّياضيّة، تلك الّتي تمنح الخيال الإلكترونيّ قوّةً ليس لها نظيرٌ في الماضي، كما لاحظ ذلك وايتهيد، الّذي ألّف إلى جانب برتراند رسل كتاب مبادئ الرّياضيّات: «**تختلف هذه الرّموز عن اللّغة المألوفة من نواحٍ عديدة، ذلك لأنّ التّحكّم في الرّموز الجبريّة يُنفّذ استدلالكَ من أجلك أنتَ شريطة أن تلتزم بالقواعد الجبريّة. وهذا ما لا يصدق على اللّغة المألوفة، إذ لا يمكنك على الإطلاق أن تنسى معنى اللّغة وتعتمد على علم النّحو وحدَه كي يساعدك**»[1].

---

(1) انظر:

A. N. Whitehead, *Symbolism : Its Meaning and Effect*, New York, Capricorn Books, 1959, p. 2.

هذه السّمة الأخيرة، وهي تتعلّق، في الحقيقة، بما تمنحه اللّغة المألوفةُ من إمكاناتٍ لامتناهيةٍ للتّعبير عن الفكر، تُعدّ مركزيّة. والمُؤلّفة تُبدي حساسيّةً إزاء ما للّغة من امتدادٍ هائلٍ لم يغفل عنه جورج أروال، فـ«العنوان الرّئيسيّ للمجد»، كما أشارت إلى ذلك سيمون لايز، هو «**هذا الذّكاء المنقطع النّظير الّذي يُهدّد الحضارة برمّتها**»، الّذي ستشهد عليه هجائيّته الفذّة، 1984. فقد أُعلنَ بدايةً من سنة 1984 عن إبداع لغةٍ جديدة [novlangue]، والهدف الأساسيّ منها هو «تقييد مجال الفكر». يا له من «**شيءٍ جميل أن نَهدم الكلمات**»[1].

باختصارٍ، وهذه المرّة بتعبير ميلان كنديرا، فإنّ «الاكتشاف الأعظم» للقرن التّاسع عشر، الّذي يعود لفلوبير، هو الحماقة، وهي «**لا تعني الجهل، بل عدم التّفكير في الأفكار المُسبقة**». ويُمكن أن تكون أهمَّ لمستقبل العالَم من أفكار ماركس وفرويد. «**لأنّه يُمكننا أن نتخيّل المستقبل من دون صراع الطّبقات أو التّحليل النّفسي، لكن ليس من دون الصّعود الطّاغي للأفكار المُسبقة الّتي يمكن، باندراجها داخل الحواسيب وانتشارها عن طريق إعلام الجماهير، أن تصير عمّا قريبٍ قوّةً ستسحق كلَّ تفكيرٍ أصيلٍ وفرديّ**»[2].

---

(1) انظر:

Simon Leys, *Orwell ou l'horreur de la politique*, Paris, Plon, 2006, p. 86; cf. George Orwell, *1984*, trad. Amélie Audiberti, Paris, Gallimard, 1950; coll. Folio, 1982, p. 78-79; 118-119; 353-354.

(2) انظر:

Milan Kundera, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, « Folio », 1986, p. 195-196.

وفي مقابل ذلك، يُعَدّ تفكير جولي ترمبلاي الطّراز ذاتَه للفكر الأصيل الّذي يُقاوم «موجة الكيتش» هذه، مُبرزًا، على النّقيض من ذلك، الصّلةَ العميقة الّتي تُوحّد الحرّيّة والحقيقة. لأنّ التّملّق هو ما يُحدّد على نحوٍ أساسيٍّ كلَّ الدّيماغوجيّات، لتُبْقِي أولئك الّذين تخدعهم في تبعيّةٍ دائمةٍ لها. وعلى عكس ذلك، كما بيّن فوكو ببراعة، فإنّ الحقيقةَ التي تنتقل ضمن الباريسيا [Parrésia] -يعني إيتيقا القول، الكلام الصّريح لسقراط، مثلا- «**تختم، وتُؤمّن، وتضمن الاستقلاليّة الذّاتيّة للآخر، لذلك الّذي تلقّى الكلام إزاء من نَطق به». لماذا؟ «تحديدًا، لأنّ خطاب الآخر كان حقيقيًّا**»[1].

إنّ تواضع المؤلّفة منعها من الطموح إلى هذه الحقيقة الّتي تبحث عنها مع ذلك بحماسٍ لا ينقطع. وهي تدعو بالأحرى قرّاءها إلى حوارٍ صريحٍ بحثًا عن الحقيقة بشأن عددٍ من المسائل الجوهريّة بين الجميع. فلها منّا كلّ الشّكر.

**طوما دو كونانك**

**كرسيّ «الفلسفة في العالم الرّاهن»، جامعة لافال**

(1) انظر:
Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 362-363; sur Socrate, p. 6-10.

# شكرًا لكلّ من...

...طوما دو كونانك، لأنّه كان لي مصدرَ إلهامٍ حقيقيّ، ليس في المستوى الفلسفيّ وحدَه، بل قبل كلّ شيءٍ في المستوى الإنسانيّ.

...أندري باريل، لوثوقه بمشروعي، وكذا لمساندته ودعمه.

...غابريال وأندري، لنظرتهما النّقديّة ودورهما المهمّ قارئَيْن ومصحّحَيْن.

...لعائلتي التي أهدتني، من خلال طفولةٍ صعبةٍ قدّمتها لي، إمكانيّةَ الكفاح واكتساب قوّةٍ مكّنتْني اليومَ من معانقة الحياة بكلّ شغف.

...مارك، والدي، لأنّه قدّم لي الدليلَ على وجود المعجزات. ولشنتال، التي من دونها لا يمكن لهذه المعجزة أن تتحقّق.

...آن ماري، والدتي، للعلاقة القويّة التي بنيناها سويًّا، علاقة مكّنتني من اختبار كلّ أنواع المشاعر التي يمكن تصوّرها... وتُعزى قدرتي على ذلك، دون أدنى شكّ، إلى ثقتي التّامة في قوّة الحبّ الذي يجمعنا بالرّغم من الخلافات والمعاناة.

...فرنسوا، أخي، إذ حسّسني منذ طفولتي بالاغتراب والاختلاف والتهميش والثراء الناتج عن ذلك.

...ماري، أختي، التي أتيحت لي معها القدرةُ على اكتشاف معنى الصداقة.

...إيزابيل، جليسة طفليَّ الرّائعة، ولكن أيضًا صديقتي. دون هذه اللّؤلؤة التي تسهر على طفليَّ، مصدر ثروتي، لم يكن بإمكاني التّفرّغ للكتابة.

...طفلاي، آنوك وإيلورا، لأنّ الحبّ الذي يُلهمني يُلزمني، دائمًا، أن أنبعث من جديد.

...زوجي، شريكي، صديقي الوفيّ، رفيقي في الحرب، غابرييل، الذي معه أخوض أكبر معاركي، ومعه أتجرّأ على مواجهة أكبر التحدّيات الإنسانيّة: الحياة الزّوجيّة، تربية الأطفال، الممارسة اليوميّة للفلسفة.

# مقدّمة

في قلب التّعاسة، يختفي وميضٌ... عيونٌ تتأمّلني، تتعرّف إليّ... ويدٌ تمتدّ نحوي، كيدٍ مُدَّت لغريق، لتحملني إلى العالم... وتلك يدُ كلّ المفكّرين الّذين سبقوني إلى الحياة، لأنّهم وجدوا القدرةَ ليبحثوا عن دلالةٍ للعالم وللحياة الإنسانيّة، وهذا على وجه التّحديد أكثر ما تحتاج إليه كينونتي. إنّهم أطبّاء الرّوح، قابلات [sages femmes] الإنسانيّة، أطفال سقراط... أعرض عليكُم رحلتي، بحثي، ذلك الّذي ينبغي علينا جميعًا أن نفتحه، وإن كنّا ننطلق من مواقع مختلفة: البحث عن المعنى.

كلّ شيءٍ بدأ في اللّحظة ذاتها الّتي كان يُفتَرَض أن تنتهي فيها حياتي. في وقتٍ من الأوقات، كنت ميّتة، لكن من دون أن أُدفَن، والفلسفةُ هي الّتي أعادتْني إلى الحياة. وكشأن الأمّ، لم تهبني الحياةَ فحسْب بمنحي منفذًا إلى حياتي الباطنيّة عن طريق توسيع وعيي، بل علّمتني كذلك أن أحيا، يعني كيف أتصرّف في حياتي اليوميّة على نحوٍ أفضل.

الفلسفة، باعتبار أنّ ما هو أساسيّ في تقديري تتضمّنه الصّياغة الشّهيرة المُرتسِمة على معبد دلف: «اعرف نفسك بنفسك»، هي

صحوةُ الحياة الحقيقيّة، لأنّ الباطن هو ما يتملّك المعنى. وأنا الدّليل الحيُّ على ذلك.

اسمي جُولي ترُمبلاي، طالبةٌ في مرحلة دكتوراه فلسفة، أمٌّ لفتاتَين صغيرتَين جميلتَين، وانتحاريّةٌ سابقة. ستقولون إنّه تقديمٌ غريب، لكنْ هذه هي الوقائع: كنت قد فكّرت في الموت قبل أن أفكّر في الحياة بكثير.

استوطن الألمُ روحي، كان ألَمًا بلغَ من الشدّة حدًّا تملّكتني معه رغبة في إلحاقِ الضّرر بأيٍّ كان وبأيّ شيء. وحين لا أجد أيَّ شيءٍ أو أيَّ شخصٍ يتلقّى معاناتي، كنت، أنا، أتكفّل بذلك... أصير إذَن أنا نفسي موضوعي المفضَّل للتّدمير: كان للمخدّرات، وإيذاء الذّات، ومحاولاتِ الانتحار حضورٌ طاغٍ في حياتي على مدار بعض السّنوات. حاولت كثيرًا أن أعرف من أكون، وكيف لي أن أكون سعيدة، حتّى لا أتألّم من الحياة... هذه الحياة الّتي كان يُفترَض أنّها هديّة، «هبة من الله»، لم أكن أرى فيها سوى عبءٍ لم أستطع الخلاص منه.

أتذكّر أنّي رغبتُ في الموت وأنا في سنّ الثّامنة، والحال أنّ كلمة «انتحار» لم تكن قد وُجدت بعدُ في قاموسي. شيء مّا في داخلي كان يرفض هذه الحياة-المهزلة الّتي قُدّمت لي باعتبارها العالمَ الواقعيّ الوحيد، والدّربَ الوحيد الممكن. هل يُفترض بالحياة أن تكون هكذا؟ ... أمن أجل هذا وحسْب سلكتُ كلّ تلك الطّريق داخلَ أحشاء أمّي؟ ...جزءٌ منّي كان يرفض تصديق ذلك، وهو ما أبقاني حيّةً حتّى المراهقة.

المراهقة... أعتقد أنّ عائلتي كانت قد وفّرت على نفسها هذه الفترةَ من حياتي. أتذكّر، حينها، أنّي كنت أُكِنّ للموت احترامًا أكبر من ذاك الذي أكنّه للحياة. أحاول الآن أن أتذكّر لماذا كان الأمر كذلك، وكلُّ ما يتبادر إلى ذهني هو أنّ الحياة لم تكن تبدو حاملةً للمعنى في نظري: كان كلّ شيءٍ يبدو زائفًا، وهميًّا، كاذبًا، ولا واقعيًّا. كانت السّعادة عبارةً عن خدعة، وقد كذبت عليَّ الحياة إذ أغرتْني بهذه الإمكانيّة. على النّقيض من ذلك، لم يكن الموت يستخدم أيَّ تمثّلٍ كاذب. الموت هو النّهاية، الفراغ، والانتفاء. كان بعضهم يتحدّث عن حياةٍ بعد الموت، لكنّ الحياةَ بعد الموت هي في نهاية الأمرِ حياة. أمّا أنا فكلُّ ما كنت أفكّر فيه هو الموت.

الحياة، الموت، الحق، الزّيف... كانت أسئلةً تدور في رأسي باستمرار. ومن فرط دورانها انتهى بي الأمر إلى مكان مّا. أدركتُ مع الوقت أنّ الحياة والموت ليسا هما ما يتّصفان بالصّدق والزّيف، بل علاقتنا بهما، وموقفنا منهما. ويرتبط كلّ هذا قبلَ كلّ شيءٍ بعلاقتنا بأنفسنا. هل أنا نفسي حقيقيّة، يعني أصيلة وكاملة؟ على هذا النّحو انتهيتُ إلى فهم أنّ انجذابي إلى الموت كان في الواقع انجذابًا نحو الحقيقة، وأنّ العالَم إذا بدا لي عبثيًّا، فذلك يُعزى بالأحرى إلى افتقار حياتي إلى المعنى. ولِمَ ذاك؟ هل كان منحُ حياتي معنًى أمرًا مَنوطا بي؟ كنت هناك، أنتظر على نحوٍ سلبيّ، منذ سنوات، أن يُقال لي أين أذهب، وكان عليّ، في الواقع، أن أختار وجهتي بنفسي... تمنّيتُ أنّني أُرْشِدْتُ...ألم تكن ثمّة لائحةُ تعليماتٍ مرتبطةٌ بحبلي السرّيّ؟

هل يوجَد من تحقّق جيّدًا من عدم وجود أيّ ظرفٍ يحمل اسمي داخل مشيمتي [Placenta]؟

لكن لماذا هذه الحاجة الحياتيّة إلى الحقيقة؟ لأنّ الحقيقة ببساطةٍ تتوفّر على المعنى من تلقاء نفسها؛ لأنّ الكائن البشريَّ في حاجةٍ إلى أن يمنح حياتَه معنًى؛ لأنّ الوعي يُجيز لنا أن نبلغ سؤال «لماذا؟» الوجود، وما إن يُطرح سؤال «لماذا؟» حتّى يكون علينا أن نصير قيدَ البحث عن جواب. ويجب أن نبحث، بقدر ما قد يبدو ذلك غريبًا، ليس بهدف إيجاد جوابٍ نهائيّ، بل بالأحرى لأنّ موقف مَن يبحث هو ما يسمح بالانفتاح على الحياة. وإذا كانت الحال كذلك، فلأنّ الدّرب الّذي نسلكه من أجل اكتشاف الحقيقة هو ما يضفي المعنى على حياتنا.

في هذه السّنوات كان الموت والحياة يتصادمان بداخلي، ولم يكن ذلك سهلًا عليَّ ولا على من يُحيطون بي. فقد مكّنني سَلكُ هذا الدّرب من اكتشاف وجود حرّيتي واستهلال حياةٍ ذات معنى، حياةٍ جديرةٍ بأن تُعاش. فبالنّظر في الأمر مليًّا، أتساءل هل كان بإمكاني أن أشرع في هذا البحث عن المعنى لو لم أُعانِ كثيرًا؟ ألم يكن لي أن أستمرَّ في اعتبار الحياة أمرًا مفروغًا منه وأتّبعَ مسارَها بصورةٍ تلقائيّة، على شاكلة الآلة؟

إذا كنتُ أعرض عليكم معيشي على هذا النّحو، فذلك لتَعلموا أنّ هذا الكتاب الّذي يتطرّق إلى التّعاسة يستند إلى تجربةٍ شخصيّةٍ أصيلة. بيد أنّه، وإن كان تفكيرًا حميمًا جدًّا، فإنّ الأمرَ لا

يتعلّق مطلقًا بضربٍ من السّيرة الذّاتيّة، أو بيومياتٍ أو أيّ جنسٍ أدبيٍّ آخر. ستدخلون ههنا مجالَ الفلسفة، وهذا الموقع ليس «مجالًا خاصًّا». ومع ذلك، يسمح لي معيشي الخاصّ بأن أُقدّر قيمةَ هذه الاستدلالات الفلسفيّة. أريد أن أتقاسم معكم هذه التّأمّلات لأنّي أعرف جدواها والتّداعيات الّتي يُمكن أن تكون لها على حياة كائنٍ مُحطَّمٍ مثلما كنت عليه. أعتقد أنّ الرغبة في العيش أو الرّغبة في الموت لا ترتبط بها لحياتنا من ظروفٍ خاصّة، بقدر ما ترتبط بالنّظرة الّتي نحملها عنها. وههنا على وجه التّحديد تُوجَد حرّيتُنا. إذا كنت قد أكّدت بصوتٍ عالٍ وواضحٍ أنّ الفلسفة، إذا منحناها الفرصة، تستطيع أن تُنقذَ الحياة، فذلك لأنّ التّفكير الّذي تفترضه، عندما يقع استشعارها واختبارها على نحوٍ كامل، يُمكن أن يجعلَ تحويلَ وجهة النّظر الضّروريّ إلى اكتشاف الحرّيّة والاضطلاع بها أمرًا ممكنًا. ذاك ما أرجو توضيحَه في هذا الكتاب.

هذا التّفكير، الّذي نتطرّق ضمنه إلى تيماتٍ كلاسيكيّةٍ عديدةٍ في الفلسفة، ينتظم وفقَ مرحلتَين. لكنّها قبل كلّ شيء، تيماتٌ تعنينا جميعًا: المعاناة، السّعادة، الحرّيّة، الحبّ... ما يدعم التّمشّي العامّ لهذا العمل يرتسم في فرضيّةٍ مفادُها أنّ ما يوجَد في صميم التّعاسة هو محصّلة «الانقسام الدّاخلي». سنبدأ بتحديد دلالة هذا الانقسام الّذي يُجرّد الإنسان من حرّيّته ويمنعه من أن يكون حاضرًا تمامًا أمام نفسه، ثمّ السُّبُل المختلفة الّتي يتمكّن من خلالها أن يستوطن الإنسان. الغاية من الفصول الخمسة الأولى هي استكشاف علل

المعاناة الإنسانيّة، وفوقَ ذلك ما قد يبدو من قبيل المَخرج للإنسان: الفلسفة. وانطلاقًا من تمفصل الرّوابط الموجودة بين الحبّ، والحوار والفلسفة، سنرسم الخطوطَ الكبرى لما سنسمّيه «التّثليث»، والّذي من الممكن جدًّا أن يكون حلًّا في مواجهة الانقسام الدّاخليّ. أمّا في الجزء الثّاني، فالأمر يتعلّق أساسًا بتعميق الطّرح. ما دام يمكننا التّفكير في الإنسان بطرقٍ شتّى، يعني أن نتّخذ في الآن ذاته، أكثر من منظور: نفسيّ واجتماعيّ وأنثربولوجيّ، أو حتّى أنطولوجي، فإنّ من الملائم أيضًا أن نعرض الانقسام الدّاخلي والتّثليث من خلال هذه الزّوايا المختلفة. سنشرع إذَن في حواراتٍ فلسفيّةٍ مختلفة، هي ثمار التّثليث، بُغية التّثبّت ممّا إذا كانت هذه الحوارات تسمح للإنسان حقًّا بأن يختزل هالة انقسامه الدّاخليّ.

# الجزء الأوّل

# الفصل الأوّل

# التّعاسة

يُرَدُّ الانتحار إلى سببٍ أعمّ ودقيقٍ جدًّا، في الوقت نفسه. وهذا السبب يمكن أن يكون في النّهاية ضربًا من الفراغ الميتافزيقيّ. ينبغي البحث في ما وراء علم الإجتماع، وربّما حتّى في ما وراء علم النّفس الرّائج، عن أساس اختلال التّوازن الّذي ينتهي، في حالاتٍ عديدة، إلى جعل الحياة غيرَ قابلةٍ للاحتمال، لأنّها تبدو خاليةً من الأهمّيّة أو الغاية[1].

عثرت، مؤخّرًا، على دفتر مذكّراتٍ كنتُ قد دوّنتُ فيه كلَّ ما مرّت به روحي. لمّا فتحتُ الصّفحة الأولى وقعت عينايَ على رسمٍ كنت أُنجزه مرارًا في تلك الفترة. كان هذا الرّسم عبارةً عن مقبرة، وكانت شاهدة القبر الضّخمة، الّتي تتصدّر الرّسم، تخصّني، وقد نُقش عليها اسمي وغابَ عنها التّاريخ. مازلت أذكر إلى أيّ درجةٍ كنت متلهّفةً إلى أن أرقد في سلام...

---

(1) انظر:

Jean Cazeneuve, «*Le point de vue du sociologue : le suicide est-il un mal social?*», dans Pierre Sipriot (dir.), Montherlant et le suicide, Éditions du Rocher, Paris, 1988, p. 214.

أعتقد أنّ فهمَ التّعاسة قد يكون صعبًا ما لم نعشها بأنفسنا، إذ لا يمكننا، في الغالب، أن نبلغها بواسطة العقل وحدَه. فلِنَفْهم بعمقٍ ماهيةَ التّعاسة، أعتقد أنّه يتوجّب في المقام الأوّل أن نختبرها: أن نشعر بحدّة المعاناة وغياب الأمل والإحساس بفقدان المعنى. لهذا السّبب قرّرتُ أن أترككم تطّلعون على بعض المقتطفات من يوميّاتي.

وكما سترون، فإنّ كلّ فصل من هذا الكتاب يبدأ بمقدّمةٍ شخصيّةٍ جدًّا مقارنةً بما هو موضع تساؤلٍ في الصّفحات اللّاحقة. يمكنكم أن تُقيموا الصّلة بين شهادةٍ مُحمَّلَة بالوجدان ومضمونٍ يغلب عليه أحيانًا ما هو نظريّ. حسنًا، فلتنظروا بأنفسكم إلى ما يدور عليه الأمر.

**مقتطفات من يوميّاتي**

لا حقّ لي في الشّمس، وأظلّ هنا أنتظر...

لا أعلم ماذا أنتظر

ربّما الشّمس...

أغسطس 1994 (13عامًا)

هل توجد حياة قبل الموت؟

كانون الأوّل 1994 (13عامًا)

أودّ أن أهرب

لكنّهم يأسرونني

أحيانًا يجب أن يموت أُناس

ليفهم آخرون

توجد أكاذيب عديدة

دمًى كثيرة

أيّ ألمٍ يعتصرني؟

سرٌّ طفوليّ

لماذا يحيا البعض

في حين يموت آخرون؟

لماذا نريد أن نستمرّ

حين تحين السّاعة أخيرًا؟

تمّوز 1995 (14 عامًا)

أنتظر دون أن أفهم

أنتظر الموت

دون الكثير من النّدم

ليأتي أخيرًا ويأخذني

هو خلاصي الوحيد

يُنسيني كلَّ هذه الآلام

ينسيني ما أفكّر فيه

أخيرًا أستطيع أن أحلم

دون أن تتحوّل هذه الأحلام إلى كوابيس

لِيأتي هذا الخلاص، هذا الموت

لأرقد في سلام

أيلول 1995 (14 عامًا)

رقّة كلماتك

منحتني الدّفء

اعتقدت أنّي سأجنّ

في عالمي الخياليّ

أكاذيب كثيرة

لا لشيء سوى أن نحيا

أيّ ألمٍ يعتصرني؟

لماذا أكابد من أجل البقاء؟

كم يثير اشمئزازي

عدم اكتراث البشر

أريد أن أرحلَ إلى مكانٍ قصيّ

إلى أجلٍ غير مُسمًّى

فبراير 1996 (14عامًا)

ينظرون إليَّ كما لو أنّني متُّ فعلا

كما لو أنّي لم أعد أنتمي إلى عالمهم

يرون فيَّ ما لا يرغبون رؤيته في أنفسهم

في عينيّ الصّامتتَين، يرون مخاوفَهم تنبض بالحياة

تمّوز 1996(15عامًا)

فقدت نظرةَ الطّفلة

لم أعد أرى البتّةَ جمال هذا العالم

هذا العالم الّذي لا يشبهني

تعلّمتُ الكذب على الّذين أحبّهم

حتّى لا أُحبطهم

حتّى يكون بمقدورهم أن يحبّوني

أو يتظاهروا بذلك على الأقلّ

أغسطس 1996 (15عامًا)

لم تعد الأشياء تتراءى لي كسابق عهدها

لكنّي لم أتوصّل إلى فهم حقيقتها الجديدة

استيقيضتُ ذات صباحٍ وكان كلّ شيءٍ قد تغير
فكان عليّ أنا أيضًا أن أتغير
تشرين الأوّل 1996 (15عامًا)

## تقريرٌ عن التّعاسة

ونحن نقارب تيمةً في غاية الدّقة مثلما هو شأن التّعاسة، باعتبارها موضوعًا يفيض بالانفعالات، نقتحم مجالًا يسودنا فيه انطباعٌ بأنّ علينا أن نكون أخفَّ من الملائكة حتّى لا نصدم الحساسيّة ولا نُثيرَ مشاعر هي بعدُ مُتحفّزة، وكي لا نرفع المعاناة إلى مستوى الوعي. نحن أصلًا نُعاني بما يكفي، فلماذا نعرض هذه المعاناة الّتي تُزعجنا كثيرًا؟ لماذا لا نتحدّث عن الشّمس المُتوهّجة، عن ضحكة طفلٍ أو صوتِ المطر؟ لسببٍ بسيط، هو أنّ كلَّ هذه الرّوائع لا معنى لها عند مَن يُكابد التّعاسة. لكن كذلك لأنّ انتحارًا واحدًا هو أمرٌ يزيد عن اللّازم، وكلّما خمدتْ نظرةٌ تلاشى أثرٌ فنّيٌّ.

بحسب المعهد الوطنيّ للصّحّة العموميّة بكيباك توجد أكثر من ألف حالة وفاةٍ سنويًّا جرّاء الانتحار في كيباك[1]. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ المقارنة مع المقاطعات الكنديّة الأخرى ومع مختلف

(1) انظر:
Institut national de santé publique du Québec, Surveillance de la mortalité par suicide au Québec: Ampleur et évolution du problème de 1981 à 2006, document préparé par Danielle St-Laurent et Mathieu Gagné, janvier 2008, p. 2.

بلدان منظّمة التّعاون والتّطوير الاقتصاديّ [OCDE][1]، تثبتُ أنّ كيباك حطّمت أرقامًا قياسيّةً محزنةً لا يمكن أن تكون فخورةً بها. ونحن نَقصُر حديثنا ههنا عن الانتحار باعتباره الشّكل الأكثر تطرّفًا للتّعاسة[2]. لكن ماذا عن الأشكال الأخرى من التّعاسة؟ ما هي الإحصائيّات المتعلّقة بالاكتئاب، بإدمان الكحول والمخدّرات وبالاحتراق المهنيّ، بالإضافة إلى كلّ هذه الأمراض العقليّة المتنوّعة الّتي تُصيب، في ما يبدو، مواطنًا كنديًّا من كلّ ستّة، خلال حياته[3]؟

هل بوسعنا، من جهةٍ أخرى، أن نُوثّق كلَّ حالات أولئك الّذين خامرتْهم أفكارٌ انتحاريّةٌ دون أن يمرّوا إلى تنفيذها؟ وكلّ

---

(1) انظر:

Organisation de coopération et de développement économiques.

(2) في تقدير ألبير كاميه، يمثّل الانتحار الإشكال الفلسفيّ الأهم. والحسم في قضيّة جدارة الحياة بأن تُعاش يُعدّ جوابًا على أبرز الأسئلة الفلسفيّة. في الوقت الّذي تراجع فيه غاليلي عن الحقيقة خوفًا من المشنقة، كان هناك من يسير إلى حتفه بعد أن اتّخذ قرارًا بأنّ الحياة لا تستحقّ كلَّ هذا العناء. ومن ثمّ يبدو الانتحار ضربًا من الاعتراف، الاعتراف بأنّنا أصغر من الحياة أو بأنّنا لا نفهمها. هكذا فإنّ قتل النّفس يُعزى أساسًا إلى إدراك انتفاء الأسباب العميقة للعيش أو، بعبارة أخرى، إلى الوعي بلا جدوى الوجود. وفي قلب هذا الانفصام بين الإنسان وحياته يرتسم الحنين إلى الموت. من بين ما يترتّب على هذا التّصوّر هو رفضُ اختزال الانتحار في ما هو اجتماعيّ، ههنا يُحاول الفيلسوف إقامة الصّلة بين الانتحار والتّفكير الفرديّ. فعلى شاكلة الأثر الفنّي، يحدث الانتحار ضمن صمت القلب، وفي إحدى الأمسيات يقع الضّغط على الزّناد. ثمّة لحظة لبدايةِ اعتمال التّفكير في الانتحار، وهي لحظة البدء في التّهدّم الدّاخلي، لذلك تظلّ صلة المجتمع بتلك البداية ضعيفةً إلى حدّ مّا. [المترجم]

(3) انظر:

Association canadienne pour la santé mentale, Comprendre la maladie mentale, http://www.cmha.ca/bins/content_page.asp?cid=3&lang=2 (consulté le 25 septembre 2011).

أولئك الّذين يميلون إلى تعقيد حياتهم دون داعٍ، يتوسّلون اللهَ أو يانصيبَ كيباك أن يُظهِر قوسَ قزحٍ في سماء وجودهم؟

تثبتُ دراسة، أُجريت سنة 2005، حول الصّحّة ضمن المجتمعات المحلّيّة الكنديّة، أنّ ما يُقارب ربعَ سكّان كيباك ممّن أعمارُهم بين خمسة عشر عامًا وأكثر يُظهرون مستوًى عاليًا من البؤس النّفسيّ. ومرّةً أخرى، تثبت كيباك تميّزها الملحوظ عن المقاطعات الكنديّة الأخرى الّتي خضعت للدّراسة نفسها[1].

في الواقع، مهما كان الشّكل الّذي تتّخذه التّعاسة، فإنّ هذا البؤس يحتلُّ حيّزًا هائلًا في مجتمعنا. لكن من أين يتأتّى؟ أيُّ قُدرةٍ له حتّى يُصيب هذا القدرَ من النّاس في مرحلةٍ أو أخرى من حياتهم؟ كيف يحدُث أن يتعذّر، على البعض، احتمالُ هذا البؤس إلى درجةٍ يقرّرون معها وضعَ حدٍّ لحياتهم؟ من الّذي يُعاني التّعاسة؟ هل توجد شخصيّة تكون أكثر عُرضةً من غيرها لتُعانيَ هذا البؤس؟ هل توجد درجات؟ هل علينا أن نكون بالضّرورة في حالة اكتئابٍ شديدٍ حتّى نُقرّ بأنّنا نُعاني التّعاسة؟ هل إنّ قلقًا عابرًا وشيئًا من عدم الفهم لأسئلةٍ تتعلّق بـ«لماذا؟» و«كيف؟» المُتّصلة بالوجود يكفيان لتشخيص الإصابة بهذا البؤس؟ هل

---

(1) انظر:

Institut de la statistique du Québec, La détresse psychologique chez les Québécois en 2005, Série Enquête sur la santé dans les collectivités canadiennes, document préparé par Hélène Camirand et Virginie Nanhou, septembre 2008, p. 8.

يجب علينا إثباتُ التّعاسة وفقًا لدرجة الشّعور بالمعاناة؟ هل تقبل المعاناة القياس؟

إذا أردنا أن نذهب بعيدًا في التّفكير، فيجب علينا أن نتجرّأ على مواجهة التّعاسة وجهًا لوجه، وذلك بالرّغم من هذه الاستجابة الشّرطيّة [Réflexe] للتّجنّب الّتي تجعلنا نأمل في أن ننأى بأنفسنا عن المعاناة بأسرع ما يمكن، وتلك استجابةٌ مترسّخة فينا بقوّة. فلْنتجرّأْ على وضع الإحصائيّات المكتفية بذاتها جانبًا ولْنمتلك الشّجاعةَ كي نكون بعدُ أقربَ إلى المعاناة ما أمكننا ذلك. لننظرْ إلى البشر من حولنا...

يتنزّلُ تفكيري حول التّعاسة، قبل كلّ شيء، ضمنَ تجربتي الشّخصيّة. غير أنّي راقبتُ أيضًا كثيرينَ من أولئك الّذين كانوا يُعانون من حولي، وذلك لأنّ غايتي ليست فهمَ معاناتي الخاصّة وحدَها بل فهم المعاناة في حدّ ذاتها. بعض الأشخاص الّذين تقاطعوا معي في التّجربة وجدتُ فيهم فرصةً لتعلّم الكثير، وقد اختزلتُهم في ثلاث شخصيّات سترافقنا طيلة هذا العمل. وستُجيز لنا، في مراحل مختلفة، أن نُصرّف ضمن المعيش الاختباريّ ما نُحاول استبانته أحيانًا بكيفيّةٍ مجرّدة. ستساعدنا هذه الشّخصيّات ههنا، مثلما ساعدتني طيلة حياتي، في منحِ المعاناةِ معنًى. وسأشرع فورًا في تقديمها لكم.

مارك-أندريه لم يبلغ بعدُ السّابعة عشرة، وفي الحقيقة لن يبلغها أبدًا. خلال أيّامٍ قليلة، سنعثر عليه ميّتًا داخل كوخٍ في إحدى

الغابات، في سانت دافيد. كان إلى جواره كيسٌ صغيرٌ من المسحوق الأبيض وحقنةٌ وقيثارتُه وجبلٌ من الأحزان. لنعدْ بالزّمن بعض السّاعات فحسْب، قبل أن يُقدم مارك على هذا الفعل الّذي لا رِجعة فيه ولنسأله: «لماذا؟»، الجواب عندَه بسيط: «الحياة لا تعني لي شيئا». كيف يُعقل أن أكون أنا الوحيد الّذي يُدرك عدمَ جدوى أن نُعاني على هذا النّحو من أجل لا شيء؟ ما الهدف من كلّ ذلك؟ إنّي أغرق في عبثيّةٍ شاملة... لكنّ عبثيّة عائلتي، إن كان يمكن تسميتها كذلك، فاقَت الحدود... كلّ شيء يفتقر إلى المعنى، تبدو الحياة لاواقعيّةً مقارنةً بالموت... أشعر أنّي غير جديرٍ بأن أُوجد، بالمشاركة في هذه الغابة المُوحشة حيث ينبغي عليَّ أن أقاوم لأنتزع مكانًا لي. المخدّرات وحدَها تمنحني القدرة على أن أحيا... لكن هل هذه حقًّا حياة؟»[1].

لوي في الثّانية والخمسين من عمره. كلّ يوم، يذهب إلى العمل، وفي كلّ يومٍ يحلم باللّحظة الّتي سيستطيع فيها تركَ وظيفته... لكنّ حلمه لن يتحقّق أبدًا، بل إنّ صحّته الجسديّة والذّهنيّة هي الّتي

(1) في مؤلّفها «أساتذة اليأس» تحُدّد نانسي هيوستن خصائص عديدة للعدميّة من بينها تجانس أغلبيّة البشر الّذين تحكمهم غريزة القطيع، ويسيطر عليهم الابتذال والغباء. وهو ما يهرب منه أستاذ اليأس الحقيقيّ إلى عزلته وتوحّده. ثمّ إنّ ما يُخصّص العدميّة هو احتقار الحياة الأرضيّة، ذلك لأنّ الحركة العبثيّة للبشر ما هي إلّا محاولةٌ لتجاهل السّموم المبثوثة في نهر الحياة؛ تسرّب الزّمن، والفناء، وتحلّل الجسد، إلى غير ذلك من الحقائق المرعبة. لهذا يرى أساتذة اليأس أنّ أصل معاناتهم يكمن في مجيئهم إلى هذا العالم ويحلمون بالانتحار. انظر في هذا الصّدد أيضًا إميل سيوران «مثالب الولادة». [المترجم]

ستتركه... خلال بضعة أشهر، ومن شدّة الإجهاد، سيُصاب لوي بمتلازمة الاحتراق النّفسي [burn-out] وستستبدّ به الأفكار الانتحاريّة. لو سألناه آنذاك لماذا يحمل مثل هذه الأفكار، لأجابَنا على النّحو الآتي: «لِمَ تستغربون أن تكون لي أفكارٌ مماثلة؟ لقد أضعتُ نصفَ حياتي في ممارسة مهنةٍ أمقُتها وقضّيتُ النّصف الآخر أشاهد التّلفاز لأنّ عملي استنزفَ كلّ طاقتي ونزع عنّي كلّ رغبةٍ في فعل أيّ شيءٍ آخر. لديّ انطباع بأنّي كنت في وضع «القيادة الآلية» لأكثرَ من ثلاثين عامًا والآن أجهل كيف يُمكنني أن أحيا بطريقةٍ مغايرة. لم يعد لي ما أرغب فيه سوى أن أتخلّى عن كلّ شيء...».

تبلغ هيلين ثمانيةً وثلاثين عامًا، هي زوجةٌ صالحةٌ وأمٌّ جيّدةٌ ومدرّسةٌ ممتازة. ثمّ إنّها برعت في رياضة تنس الرّيشة «البدمنتون»، بالإضافة إلى كونها طبّاخةً ماهرةً ولها أصدقاء جيّدون وتعزف على البيانو بطريقةٍ رائعة. لم تكن تدخّن ولا تتعاطى الكحول. كانت تكفل طفلًا من غواتيمالا، كما كانت عضوًا في منظّمةٍ تنشط من أجل تعزيز احترام الأشخاص المصابين بالقصور الذّهني. يلازم هيلين مزاجٌ جيّدٌ وهي مستعدّة دَومًا لخدمة الآخرين. الجميع يحبّون هيلين. الجميع، ما عدا هيلين... في اللّيل وهي تخلد للنّوم تتخيّل نفسَها وحيدة، هادئةً داخل نعشها. لكن ما الّذي يجعل امرأةً مثل هيلين، يعتقد الجميع أنّها سعيدةٌ ومبتهجة، تُفكّر في الموت؟ من جانبها، تعرف هيلين الجواب جيّدًا: «كلّ يوم، ألبس أقنعةً مختلفة: قناع ربّة العائلة الممتازة؛ قناع الزّوجة المهتمّة بزوجها؛ قناع الجارة

المخدوم؛ قناع العاملة المثاليّة، إلى آخر ذلك. لا أستطيع أن أتذكّر آخر مرّةٍ أحسستُ فيها أنّي حرّةٌ لأكون ببساطةٍ أنا نفسي. في الحقيقة، أنا لا أعرف مطلقًا حتّى من أكون... ليست لديّ فكرةٌ عمّا بقي لي من الوقت كي أستطيع العيش على هذه الشّاكلة...».

بإمكاننا أن نُعدّد كثيرًا من الحالات المماثلة. في الحقيقة، قليلون جدًّا أولئك الّذين، على العكس، لم يختبروا، ولو فترةً وجيزة، هذا الإحساس باليأس العميق، هذا الانطباع بأنّ الحياة غير جديرةٍ بأن تُعاش، أنّنا لا نفعل سوى أن نجري إلى الخلف داخل العبثيّة الشّاملة.

كنت أنا نفسي من بين أولئك الّذين يتساءلون عن الموت. في تلك الفترة، كان السّؤال الّذي يتردّد في رأسي دون توقّفٍ هو ذاك الّذي صاغه شكسبير في هاملت: «**تكون أو لا تكون، تلك هي كلّ المسألة. أيكون العقل أنبلَ إذا احتمل قذائفَ القدر الجائر وسهامَه، أم إذا جرّد سلاحه في خضمّ المحن العاتية لينازعَها حتّى ينتهي منها؟**»[1] بعبارة أخرى، ألا يكون تحقيق الكرامة الإنسانيّة رهنَ التّمرّد ضدّ هذا السّيل الجارف من المآسي ووضع حدٍّ له من خلال رفض الحياة؟

---

(1) انظر:

Shakespeare, *Hamlet, acte III, scène I*, GF Flammarion, Paris, 1995, p. 207.

## ثلاثة أشكال من المعاناة

كيف ندحض الانطباعَ بأنّ الحياة قد نُسجت من آلامٍ شتّى؟ أليس هذا بمنزلة البداهة لكلّ مُلاحظٍ مُتبصّر؟ مَن منّا في استطاعته أن يُؤكّد أنّه لم يعرف المعاناة؟ نحن، في الواقع، كائناتٌ محكومةٌ بأن تعاني ما دامت لنا أجساد.

نحن جميعًا نتعرّض إلى عددٍ، يتعذّر حصره، من الآلام الجسديّة. ويُمكن لآبائنا أن يُحدّثونا عن كلّ الدّموع الّتي ذرفناها على إثر سقطاتنا ونحن نتدرّب على المشي. لنتذكّر كلَّ الأمراض والحوادث الّتي مررنا بها: من الحمّى البسيطة الملازمة للزّكام مرورًا بالأعضاء المكسورة وصولًا إلى العلاج الكيميائيّ عند بعضهم. لنفكّر أيضًا في أولئك المعوزين الّذين يتضوّرون جوعًا على مدى النّهار ويُقاسون البرد ما إن يعمّ اللّيل. دعونا لا نخدع أنفسَنا ولْنشاهد كيف يحلّ الخرابُ بأجساد الطّاعنين في السنّ، سنتبيّن عندئذٍ معاناة هذا الجسد الّذي يشيخ. وهكذا، يغدو إنكار المعاناة الجسديّة مُتعذّرًا تمامًا.

بيد أنّ هناك ما هو أسوأ من المعاناة الجسديّة، إنّها هذه المعاناة الّتي تصدر من داخلنا، المعاناة الّتي تنهشنا لحظةَ يحفر الحبّ قلوبَنا وتُضنينا بعد فقدان عزيز، وتجتاحنا عقب فشلٍ مدرسيٍّ أو في الحياة المهنيّة. نحن نُدرك هذه المعاناة كلّما شعرنا بانفعالاتٍ أو أحاسيسَ تزعزعنا: الغضب، الخوف، الحزن، الشّعور بالذّنب، الغيرة، الخزي، النّبذ... إلى غير ذلك. سيتحتّم علينا جميعنا أن نختبر

هذا الضّربَ من المعاناة بدءًا بالوضعيّة العرضيّة وصولًا إلى أكثر الوضعيّات مأسَويّة. وليس من سبيلٍ كي نتحاشى هذه المعاناة إلّا أن نُعدَم باطنَنا [notre intériorité].

فضلًا عن ذلك، ومع أنّ هذه المعاناة يصعب تحمّلها وفي مقدورها أن تُولّد لحظاتٍ من العذابات الرّهيبة، فإنّها ليست هي ما سيقود أشخاصًا مثل مارك-أندريه إلى الإقدام على الفعل المحتوم بوضعِ حدٍّ لحياته. وهكذا، بدا لي أنّ بالإمكان أن نُقيم تمييزًا بين شكلَين من المعاناة الدّاخليّة: المعاناة النّفسيّة والمعاناة الميتافزيقيّة. فإن كانت الأولى تتأتّى من انفعالاتنا ومشاعرنا المُؤلمة، فإنّ الثّانية ضربٌ من المعاناة على صلةٍ بالمعنى، أو بالأحرى، بغياب المعنى.

الحياة سليلة الشّقاء، لا ريب في ذلك! بل يمكنني القول إنّها مغامرةٌ قاتلة. جميعنا، شبابًا ومسنّين، أغنياء وفقراء، حكماء وأمّيّين، رجالًا ونساء، ينبغي لنا أن نُذلّل الصّعوبات على مدار وجودنا. لكن ماذا يحدث حين تفقد الحياة معناها وتنتفي في نظرنا جدوى الاستمرار في بذل هذه المجهودات الهائلة؟ بعبارة أخرى، هل المعاناة في حدّ ذاتها هي ما يجعلنا نتألّم بالقدر الأعظم أم يُعزى ذلك إلى عدم العثور على معنًى مّا لهذه المعاناة؟ هل من الجائز أن يكون للمعنى الّذي نمنحه لآلامنا دورٌ حاسمٌ ضمن قدرتنا على تحمّل هذه المحن؟ لننظر، مثلًا، إلى المرأة وهي على وشك الولادة. في هذه الحالة تتّخذ المعاناة معنًى مغايرًا تمامًا، لأنّها تنفتح على الفرح الّذي يتعالى عنها، الفرح بوضع طفلٍ في العالم. إنّ آلام المخاض

لا تتلاشى على نحوٍ سحريٍّ، لكنّ القدرة على احتمالها تُصبح أكثر يسرًا ما دام حدوثُها ينطوي على معنًى وعلى علّةِ وجود. يُمكن أن يصدُق ذلك على جميع الآلام، ولعلَّه ههنا يكمن تحدّينا الأعظم: أن نهب المعاناة معنًى.

إذا كانت المعاناة بشكلَيها الجسديّ والنّفسيّ لا تُولّد التّعاسة حتمًا، فذلك لأنّها تُحمل، بالرّغم من كونها مُؤلمة جدًّا، على مواضيع معزولةٍ وهو ما يجعلها عابرة. فعلى سبيل المثال، ينتهي الوجع المُرتبط بمرضٍ مّا إلى التّعافي منه ويكفّ الأسى النّاجم عن ظُلم الحبّ حالما نُوفَّق في تخطّي العلاقة. على النّقيض من ذلك، لا تتعلّق المعاناة الميتافزيقيّة بمواضيع معزولةٍ بل تتعدّاها نحو معنى الحياة ذاته، ومَن يشعرْ بها يكُنْ إذَن في مواجهة معاناةٍ شاملةٍ تنعكس على جميع دوائر وجوده. فيُصبح في غاية الوهن، عاجزًا أو يكاد عن مقاومة شتّى ضروب المعاناة. عندما يغيب المعنى عن الحياة نفسها، يستحيل كلّ شيء عندئذٍ إلى معاناة. وعندما تكون هذه المعاناة عديمة الفائدة في نظرنا، تصير الحياة هي أيضًا عديمة الجدوى.

من بإمكانه أن يحمل في قرارة نفسه الإحساسَ بالعبث دون أن يسقط في التّعاسة؟ أستأنف سؤالي على وقع صدى عبارات الأشخاص الثّلاثة السّالف ذكرهم: من له القدرة على تأييد اللّامعنى في كامل وعيه، دون أن يسعى إلى تعطيل إحساسه وإلى التخدّر، والهروب مهما تكن الطريقة. من له القدرة على ذلك ويكون بمنأى عن الشّقاء؟ لنتذكّرْ أندريه-مارك، الّذي كان عليه

أن يتعاطى المخدّرات حتّى يستطيع تصريف أيّام حياته بعد أن عجز عن تحمّل الإحساس بالعبث. من جهته، وجد لوي نفسَه مُجبَرًا على تناول مضادّات الاكتئاب كي يكفّ عن إدراك تفاهة الحياة. وماذا بشأن هيلين الّتي تستنزف نفسَها في جميع الاتّجاهات حتّى لا تتوقّف لحظةً واحدةً للتّفكير، خوفًا من رؤية الأوهام الجميلة الّتي انبنت عليها حياتُها.

## في كيفيّة منح المعاناة معنًى؟

في أغلب الأوقات، نحن نُدرك معاناتنا كما لو أنّها غايةٌ في ذاتها. ضمن هذه الرّؤية، من الطّبيعي أن نكره كوننا نعاني، وإذا ما كان هدف المعاناة هو المعاناة فيجب أن نتوفّر على قدرٍ من المازوشيّة لنتقبّل وجودَها في سكينة. لنأخذْ مسافةً ونُحاول النظرَ إلى المعاناة ليس من جهة كونها غايةً بل باعتبارها وسيلة.

لنتأمّلْ ما يحدث حينما نعاني. أثناء تجوالي في الغابة التوى كاحلي، فماذا حصل حينئذٍ في جسمي؟ تألّمت! إذا رُمنا أن نتبيّن الجدوى من المعاناة، دعونا نتساءل عمّا كان يمكن أن يحدث لو لم أشعر بأيّ ألمٍ بعد أن التوى كاحلي. في هذه الحالة، من المُحتمل جدًّا أن أستمرّ في المشي وفي نهاية المطاف سأزيد وضعي سوءًا. من الواضح أنّ الوجع قد ألمّ بي ليخبرني عن وجود جرح، وكذلك بضرورة الاستراحة من أجل تشخيص الحالة وليأذنَ لي بأخذ الاحتياطات الضّروريّة. عقب ذلك، سأشعر عادةً بالألم ما دام كاحلي ليس على ما يُرام،

وهكذا سأسعى إلى إراحته طوال فترة النّقاهة وهو ما سيسهّل شفاءه.

لنتطرّق إلى مثالٍ آخر، بما أنّ محور انشغالنا هو التّعاسة. فلنُعلّق القولَ بخصوص المعاناة الجسديّة من أجل أن نُقارب المعاناة النفسيّة. ما الّذي يترتّب على الشّعور بالأسى؟ عمومًا، نجد أنفسنا أمام إمكانَين: إمّا محاولة إلهاء أنفسنا عنه لتجنّب الألم، أو أن نقرّر معايشة هذا الانفعال وننتحب وقتًا كافيًا. لننظر في تداعيات مثل هذا الاختيار.

إذا ما ارتأيت أن أنغمس في العمل أو الكحول، فسأتجنّب الألم المباشر. بيد أنّ من المُسلّم به اليومَ في علم النّفس والطبّ أنّ الانفعالات تُحدِث توتّراتٍ في أجسامنا يتعيّن إلغاؤها. في المقابل، ستُولّد هذه الانفعالات إذا ما أُسيء التّعامل معها ضغطًا سيعمل من جهته على تعزيز نموّ ضروبٍ من انحراف المزاج أو الأمراض[1]. في الواقع، أثبت الخبراء (علماء، أطبّاء، محلّلون نفسيّون، أخصّائيّون نفسيّون)، بشكلٍ متنامٍ، أنّ هذه العلاقة بين النّفس والجسد هي ما يُؤصّل للأمراض النفسيّة العضويّة. ويعود ذلك إلى أنّ الضّغط والخوف، القلق والضّيق، الخواطر السّلبيّة والأفكار السّوداء هي عوامل ذات طابعٍ نفسيٍّ يُمكنها أن تخلق أعراضًا جسديّةً وأن

---

(1) يمكننا أن نُحيل ههنا إلى مفهوم التّطهير [Catharsis] الّذي اعتمده الطّبيب أبقراط آليّةً لتعديل الأمزجة. وقد ربط أرسطو لاحقًا بين التّطهير والتراجيديا باعتبارها ما يمنح إمكانيّة التّطهّر من الانفعالات ومن ثمّ الحصول على اللّذة. هذا المنهج استأنفه فرويد في ما بعد لعلاج الهيستيريا. [المترجم]

تُلحِق الضّرر بأحد أعضاء الجسم. إذا كان للنّفس مثل هذا التّأثير على الجسد، فذلك لأنّ التّكرار في الزّمن وكثافة العمليّات الذّهنيّة من هذا القبيل تُخفّض دفاعاتنا المناعيّة الّتي تقوم على وقايتنا من الأمراض. ولعلّ الطّريف في هذا السّياق أن نستنتج أنّ هؤلاء الخبراء توصّلوا إلى هذه الفكرة نفسها الّتي صاغها أفلاطون منذ 2500 سنة!

**إذا كانت أغلب الأمراض تستعصي على الأطبّاء الإغريق، فذلك يُعزى إلى جهلهم بالكلِّ الّذي كان يتعيّن عليهم الاعتناء به؛ لأنّه، عندما يكون الكلّ في حالة سيّئة، فمن المستحيل أن يكون الجزء على ما يُرام. [...] إنّ كلّ الشّرور وكلّ الخيرات الّتي تُصيب الجسم والإنسان برمّته يكون مصدرها النّفس [...]. إنّ النّفس هي إذَن ما ينبغي معالجتها أوّلَ الأمر وقبل كلّ شيء، إذا أردنا للعقل والجسم أن يكونا في صحّة جيّدة[1].**

لنعدْ إلى الخيار الّذي لا مناصَ منه. لو قرّرت أن أضطلع بمعاناتي بدلًا من الرّغبة في تجنّب الألم كيفما اتّفق، وهو ألمٌ سيعاود الظّهورَ على الأرجح في نهاية المطاف بشكلٍ أو بآخر، فما هي الاستتباعات المُمكنة لمثل هذا قرار؟ قبل كلّ شيء، يُجيز لي التّعبير عن حزني أو غضبي أن أُطهّر جسدي من هذا التّوتّر، ثمّ سأتصرّف

(1) انظر:

Platon, *Charmide*, 156e, dans Premiers dialogues, trad. E. Chambry, Garnier - Flammarion, Paris, 1967, p. 277.

وفق ما تقتضيه مصلحة صحّتي الجسديّة. لكنْ ليس هذا وحسْب، فمن خلال تجنّب كبت الانفعالات المُؤلمة، يمكنني من الآن فصاعدًا أن أُسائل نفسي بأكثر عمق بل ربّما حتّى التّوصّل إلى فهم علّة ذلك، وهو ما يُمكن أن يسمح لي، في المستقبل، بتجنّب التورّط مجدّدًا في وضعٍ مُماثلٍ.

سواء تعلّق الأمر بشقاء الجسد أو بشقاء النّفس، فإنّ الألم يُعَدّ مؤشّرا صادقًا، جرسَ إنذار وحليفًا استثنائيًّا من المُؤسف أن نتّخذه عدوًّا بحكم العادة[1]. لو أنّنا أخذنا على محمل الجدّ، منذ البدء، الإشارةَ الّتي يمدّنا بها، لَكُنّا بلا شكٍّ نتدبّر معاناةً أقلّ حدّة. ثمّ إنّ تقصيرنا إزاء آلامنا وإشاراتها يُعسّر سعينا إلى منحها المعنى، ولا يخفى علينا، أنّ غياب المعنى يجعلنا نعيش معاناةً في غاية القسوة لأنّ حياتنا بأسرها تكون عندئذٍ على المحكّ. أعتقد، كذلك، أنّ الوقت قد حان لنا كي نُغيّر أفقَ رؤيتنا بُغيةَ أن نمتنع عن النّظر إلى التّعاسة بوصفها مُحصّلة المعاناة النّفسيّة والجسديّة وإنّما بالأحرى باعتبارها اكتمالَ عدم جدارتنا بمهمّة وَهْب المعنى.

بالنّظر إلى أنّ المعاناة الميتافزيقيّة هي ما يُسبّب خفوتَ الرّغبة في العيش، فإنّ أفضل ما يُمكن أن نسلكه لمواجهتها هو على الأرجح أن نستخلص من كلّ معاناةٍ أكثرَ ما يمكن من المعنى. مع ذلك،

(1) ولعلّ هذا معنى المصالحة مع الألم الّتي دعا إليها نيتشه في سياق ما يُسمّيه بالتّشاؤم التراجيديّ. أن نقول نعم للألم يعني أن ننخرط في حركة تمرّد زاردشت ضدّ إدانة الوجود بتعلّة الألم. بهذا المعنى كان زاردشت لسان الدّفاع عن الألم وعن الحياة، أو النّاطق الرّسمي باسم ديونيزوس، وفق عبارة هيدجر. [المترجم]

لكي نصل وفقًا لهذا المنحى إلى تقبّل وجود المعاناة، فإنّه يتعيّن علينا أن نطعن في حكمٍ مُسبقٍ محفور فينا، وهو الحكم الّذي يُرادف بين المعاناة وما يُعيق سعادتنا.

## المعاناة: محرّك للتّطوّر

تُجبرنا المعاناة على ردّ الفعل، وذلك لأنّه يستحيل علينا احتمالها. فالموقف الأوّل الّذي يمكن أن نرتئيه في مواجهة الألم هو التّجنّب، لكنّ ذلك من قبيل الاستجابة الشرطيّة أكثر من كونه خيارًا حقيقيًّا. وهكذا، يتوجّب علينا أن نتعلّم كيف نتجاوز هذا الانعكاس الشّرطيَّ للتّجنّب من أجل أن نتصرّف بمُطلق الوعي ومُطلق الحرّيّة.

مع أنّه يبدو من الطّبيعي جدًّا أن نرغب في تفادي الألم، فإنّ عدم الوعي بأنّ هذا الألم مؤشّرٌ على جرح مّا معناه أن نسلك الدّرب الّذي يقود على نحوٍ خفيٍّ إلى التّعاسة. وهكذا، فلكَي نختار التعالي على المعاناة، يجب علينا في المقام الأوّل أن نستوعب المعنى من حضورها، ونعرف أنّ هذا المعنى هو بحقٍّ ذاك الّذي يُغذّي ضُروبًا من الإدراك تسمح لنا بالارتقاء.

أن نُدرك المعاناة بما هي مُحرّكٌ للارتقاء يعني أن نُضفي عليها معنًى يكون راسخًا بما يكفي حتّى نتوقّى الوقوعَ في المعاناة الميتافزيقيّة. وإذا كان الأمر على هذه الشّاكلة، فذلك لأنّ الارتقاء يتملّك المعنى من تلقاء نفسه. وما يُوجب هذا القولَ هو أنّ كلَّ مَن

ترتسم عليه أمارةُ الكائن الحيِّ ينزع إلى النُّموّ والتّطوّر. أليس هذا تحديدًا معنى أن نحيا؟

ما نستخلصه، ونحن نتأمّل عالم النّبات وعالم الحيوان، هو أنّ كلّ مَن يحمل علامة الحياة إنّما هو ذاتٌ منذورةٌ للنّموّ. الارتقاء هو في الحقيقة أفضلُ ما يُوصِّف الحياةَ بكافّة أشكالها ولا يُستثنى من ذلك الإنسان. أمّا في خصوصنا نحن، فالارتقاء يكون على درجةٍ أكثر تعقيدًا. فعلى خلاف النّباتات والحيوانات، يرتقي الإنسان لُزومًا وفق مخطّطَين مختلفَين، ومردّ ذلك إلى أنّه متناهٍ ولامتناهٍ في الوقت نفسه. فالجسد متناهٍ وهو ما يعني أنّه سيأتي علينا زمنٌ يبلغ معه تطوّرُنا كاملَ نُضجه، وتقتصر مسؤوليّتنا وواجبنا نحو أنفسنا آنذاك في أن نظلّ في صحّةٍ جيّدة. إلّا أنّه، بفضل معجزةٍ مدهشة، يسمّيها بعضهم الله ويصطلح عليها آخرون بالصّدفة، تبدو الرّوح لامتناهية. إذا كان لدينا أدنى مظاهر التّوقير لحياة الرّوح هذه، فخليق بنا أن نحترم مبدأ الحياة المُرتبط بالنُّموّ. بلغةٍ أخرى، بما أنّ أرواحنا لامتناهيةٌ فإنّ نموّها يتبعها في هذه الصّفة، لذلك من واجبنا ومسؤوليّتنا أن نصرف هِمَمنا إلى تنمية الرّوح والارتقاء بها. وما دامت الرّوح لامتناهيةً فإنّ الارتقاء بها هو سعيٌ لا ينقطع، ولكي نكون أحياء دون تحفّظٍ، وجب أن يكون ارتقاء وعيِنا الإنسانيّ مُتّصلًا.

تكمن حرّيتنا، بما نحن كائناتٌ إنسانيّة، في أن نكون، لكن حتّى نكون على نحوٍ كاملٍ يجب ألّا تكفّ الحياةُ في داخلنا عن

النموّ، لا بدّ أن نكتسب الإمكانيّة والكفاءة والإرادة للارتقاء. وما دامت الفلسفة بحثًا عن المعنى وتحصيلًا أزليًّا للحقّ، فأنا أعتقد أنّ مُمارستها يمكن أن تُجري توسيعًا للوعي الّذي يتوافق تحديدًا مع هذا النّموّ اللّامتناهي الّذي يجعل منّا كائناتٍ حرّة. وأن نكون أحرارًا ليس لأنّ بمقدورنا فعلَ ما نريد، بل نحن أحرارٌ ما دام في وسعنا أن نكون كلَّ ما نحن عليه.

## حرّية الإنسان تنكشف في بحثه عن المعنى

إذا كنتُ أعتقد بشدّةٍ في قدرة فعل الفلسفة على مواجهة التّعاسة، فذلك لأنّي تبيّنت أنّ أثمن كنزٍ يُهدينا إيّاه التّفكيرُ هو المعنى وأنّ الإنسانَ في حاجة إلى المعنى. من الصّعب احتمالُ الآلام الجسديّة والنّفسيّة، إلّا أنّنا متى احتفظت الحياة بمعناها، توصّلنا عمومًا إلى تجاوز شتّى هذه المحن الّتي نُصادفها. في مقابل ذلك، عندما تظهر لنا الحياة مُفتقرةً إلى المعنى، فإنّ المعاناة، حتّى تلك المتناهية في الصّغر والعرضيّة، تبدو لنا غيرَ قابلةٍ للتّخطّي... ههنا تجد التّعاسةُ تبريرَها الأقصى في المعاناة الّتي نشعر بها في ظلّ فقدان المعنى.

من وجهة نظري، تتميّز المعاناة الميتافزيقيّة جذريًّا عن شكلَي المعاناة الآخرَين. والحقّ أنّ الآلام الجسديّة والنفسيّة تتواتر في حياتنا، حتّى الأطفال يُمكنهم أن يشعروا بتلك الآلام في طفولتهم المبكّرة، غير أنّ هذا الأمر هو ما لا يمكن الحسم فيه في ما يتعلّق بالمعاناة الميتافزيقيّة. هل هي مُقدّرةٌ على الجميع دون استثناء؟ هذا التّدقيق

بشأن مدى قابليّة أن تسري فينا المعاناةُ الميتافزيقيّة دون استثناءٍ قد يبدو عديمَ الأهمّية، لكنْ تترتّب عليه مع ذلك تداعياتٌ لا يُستهان بها. فهو يُتيح لنا أن نستبين أصلَ المعاناة. إذا كان الجميع، بما في ذلك الأطفال، يختبرون الآلامَ الجسديّة والنّفسيّة، فذلك لأنّها، بطريقةٍ أو بأخرى، آلامٌ مباشرة. والقصدُ ههنا أنّه لا يوجد وسيطٌ بيننا وبين المعاناة. فأنا إذا جُرحتُ، أتألّم؛ إذا شعرت بالغضب أو الحزن، أتألّم. في هذه الحالة يكون الألم تلقائيًّا ويُؤثّر مباشرةً في حساسيّتنا. يمكننا القول، بأسلوبٍ خامّ، إنّه «ينزل على رؤوسنا من غير توقّع»، وإنّه لا قبل لنا به بتاتًا، أو بقدرٍ واهن فحسْب. وعلى النّقيض من ذلك، فإنّ ما يُخصّص المعاناة الميتافزيقيّة هو تحديدًا خُلوُّها من المباشرتيّة. بعبارةٍ أخرى، إذا كانت المعاناة الميتافزيقيّة مُرتبطةً بالمعنى، فهي تُقحم ضرورةَ حُكمنا وذكاءَنا ووعيَنا. إنّ ما يُولّد في الأخير انطباعَ العبثيّة ولامعنى الحياة هو تأويلنا الخاصّ للآلام الجسديّة والنّفسيّة باعتبارها جائرةً وعديمةَ الفائدة. وبما أنّ المعاناة الميتافزيقيّة تصدر عن طريقتنا في قراءة الحياة، فهذا يدلّ على أنّنا نحن المسؤولون، باسم الوعي، على حدوثها.

أعتقد أنّ ما يمدّنا بالقوّة والرّغبة في رفع هذا التّحدّي الّذي هو الحياة إنّما هو المعنى الّذي نهَبها إيّاه، لأنّنا بهذا نُجذّر إحساسَنا بالحرّية، الإحساس بأنّنا نُبدع الحياة. إذا ما أردنا تجنّبَ المعاناة الميتافزيقيّة، فينبغي إذَن أن نصير أسيادَ آلامنا الجسديّة والنّفسيّة بمنحها معنًى مّا وسببَ وجود.

ما دمنا لم نُدرك إلى أيّ حدٍّ نحن رُعاة للحياة (ربّما ليس بخصوص ما يطرأ، وإنّما على الأقلّ بخصوص الكيفيّة الّتي نواجه بها ذلك)، فسنسلّم تدريجيًّا أمرَ كياننا إلى كلّ ما يُحيط بنا (سواء البشر أو الأحداث أو المعتقدات أيضًا). إنّ شرط إمكان توفّر الإنسان على القدرة والحرّية ليس الأحداث الخارجيّة، لكن بالأحرى، المعنى الّذي يُضفيه عليها، لأنّه من مُنطلق هذه الأحكام يُوجّه أفعالَه ويتّخذ القرارات. سواء كنّا نعي ذلك أم لا، فنحن لا نكفّ عن إصدار الأحكام على العالم المحيط. ومع ذلك، فالمهمّة متروكةٌ لنا كي نقرّر إذا ما أردنا أن نكون مصدرَ هذه الأحكام ونتصرّف على شاكلة الكائنات الحرّة، أو أن نكتفي بالحُكم آليًّا وذلك بأن نوجّه إرادتنا تبعًا لعاداتنا ومُعتقداتنا وأحكامنا المُسبقة، أو أيضًا بالارتهان للآراء السّائدة (سواء تلك الخاصّة بالمقرّبين منّا أو الّتي تعود للمجتمع).

إنّ الإنسان الحرَّ هو ذاك الّذي يتعرّف على نفسه بما هو المسؤول الوحيد في بحثه عن المعنى. وبتعلّم استخدام فكره النّقديّ سيصل في بحثه إلى تمييز ما هو جوهري ممّا هو ليس كذلك. ما الّذي يُوجب المعنى حقًّا؟ «ما الّذي يجعل الحياةَ جديرةً بأن تُعاش؟ ما هي الأهداف وما هي المبادئ الّتي يجب أن تُوجِّه حياتي؟» إنّ هذا النّمط من التّفكير هو ما سيُولّد ضروبَ الإدراك الّتي ستوفّر الشروط لاستيقاظ الآلة.

## الفصل الثّاني

# استيقاظ الآلة

**بداية الفلسفة هي إدراكٌ لحالة الاغتراب والتّشتّت والبؤس الّتي نحن عليها، قبل أن نتحوّل إلى الفلسفة[1].**

في سنّ الثّامنة، كنت أراقب السيّارات وأُمسك نفسي حتّى لا أرتمي تحت عجلاتها... كان لي عندئذٍ شعورٌ بأنّي مُتورّطةٌ في لعبةٍ أجهل قواعدَها وهدفها. أذكر أنّه لطالما تراءى لي أنّي لا أفهم شيئًا ممّا يحدث، لكنْ كان لي رجاءٌ في أنّ كلّ ذلك يمكن أن يتوضّح مع مرور الزّمن.

أذكر أنّي أُصبْتُ بالإحباط بعد أن بلغت الرّابعة عشرة من عمري ولم يتوضّح أيّ شيءٍ بعدُ. حصل لي انطباعٌ أنّني كنت ضحيّةً للخيانة والخداع والغواية. وحينئذٍ تمرّدتُ على كلّ شيءٍ وعلى الجميع، ولا سيّما نفسي، إذ كان لي من السّذاجة ما جعلني أعتقد أنّ كلّ ذلك ينطوي على معنًى مّا.

(1) انظر:

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Éditions Gallimard, Paris, 1995, p. 303.

في تلك الفترة بدأت أفقد الأمل وأكفّ تمامًا عن احترام الحياة الّتي كانت تسكنني. خطوةٌ واحدةٌ كانت كافيةً لأمرّ من سيجارتي الأولى إلى أوّل جرعةٍ ماريخوانا. وبعدما تبيّنتُ أنّ المخدّرات تُزيح عنّي شيئًا من عبء وجودي، شرعت في تعقّب أثر مخدّرٍ يشدّني إلى الحياة، حتّى إن كانت حياةً باهتة. على مدار بضعة أعوامٍ استهلكتُ كلَّ ما استطاعت يداي أن تمتدّ إليه. وهكذا، بدا لي أنّ ذلك أفضل حلّ، بما أنّه صار لي بذلك حقٌّ في لحظاتٍ خاليةٍ من المعاناة.

الأمر المدهش هو أنّ المخدّرات بدت كأنّها تجعلني عمليّةً أكثر، وذلك لأنّي استطعتُ الكفّ عن مطارحة نفسي الأسئلة، والتّوقّف عن السّعي إلى الفهم، وكبح رغبتي الجامحة في العثور على المعنى... أليست السّبيل، فعليًّا، إلى تبديد المعاناة هي أن نحيا على شاكلة الآلات، دون أن نأخذ واقعةَ أنّنا نحيا ومعنى أن نحيَا على محمل الوعي؟

فهمت لاحقًا أنّ الهروبَ أمام سؤال «لماذا؟» الّذي هو من شأن الوجود ليسَ مُمكنًا إلّا حينما نكون مُغيَّبين أو مشغولين جدًّا حتّى لا نشعر بهذه المعاناة الميتافزيقيّة. نعكف هكذا على حفظ هذه الوتيرة المحمومة، محاولين التوفيق بين العمل، مرافقة الأصدقاء، احتفالات العائلة، الأعمال المنزليّة، الأنشطة التّرفيهيّة، تربية الأطفال، الألعاب الرّياضيّة، إلى آخر ذلك. ومن ثمَّ ننسى السّؤال الأهمّ: ما الجدوى من كلّ ذلك؟ إلّا أنّ عدم التّفكير في معنى وجودنا سيؤدّي تدريجيًّا إلى عدم ممارسة حرّيتنا بما أنّنا سنفقد التّحكّم في مسار حياتنا الّتي

ستصير من أمر هذه السّلسلة اللّامتناهية من الأنشطة الّتي ستجعل منّا آلات طيّعة ومُنتجة.

بالرّغم من الحصول على الرّاحة الّتي تمنحها حياة الآلة، وإن كان ذلك بعضَ الوقت، فإنّ المعاناة، في حالتي، عاودَت البروزَ في نهاية الأمر لتنتشلني، دون إرادتي، من هذا السُّبات. كان الأمر شبيهًا بخللٍ في «القيادة الآليّة»، وظللت عالقةً بين السّؤال وغياب الجواب، بين هذا الإحساس بعبثيّة الحياة وعدم القدرة على إلغاء حاجتي إلى المعنى.

أضحت معاناتي لا تُحتمل، إلى درجة أنّ الموت أخذَ يبدو لي أحدَ الحلول أو الحلَّ الأوحد. كان الأمل يتضاءل مع كلّ صعوبةٍ جديدة، وانتهيت إلى الاعتقاد بأنّ الحياة لا تُناسب مَن هم مثلي، وبدأتُ أُعطي التّفكيرَ في الموت أهمّيةً أكثر وقيمةً أكبر على حساب التّفكير في الحياة.

واستمرّت الحال على ما هي عليه إلى أن اقتحم الموت حياتي ذاتَ يومٍ ليختطف أعزَّ صديقٍ لي. وحين كنت أتألّم لهذه الخسارة، أثار الموت سخطي. وفي لحظةٍ تمرّد، أقبلت على التّفكير في الحياة حتّى امتلأتُ بها من رأسي إلى قدميّ. لقد أزهرتُ من جديدٍ وتَبِعَتْ ذلك صحوةٌ حقيقيّة.

اقترب منّي الموت كثيرًا، وفي احتكاكي به أدركتُ قيمةَ الحياة، أدركتُ قيمة كلّ إنسانٍ وقيمةِ حياتي. منذ ذلك الحين، لم يعد باستطاعتي الانتظارُ كي يمنحونني جوابًا، أو انتظار أن أكتشف

معنى كلّ ما يحدث، بل شرعتُ في إبداع المعنى. وكنت كلّما أبدعتُ معنًى تعاظمَ الفرح. لقد انجلى الظّلام العظيم.

أنا الآن في الثّلاثين من عمري، والزّمن الّذي أردتُ فيه معانقةَ الموت يتراءى لي بعيدًا جدًّا وشبهَ واقعيّ بقدر ما أضحت الحياة ثمينةً عندي. وههنا لا أقصد حياتي الخاصّة حصرًا أو حياة الأشخاص الّذين أُحبّهم أيضًا، بل الحياة في كُلّيّتها. لكن بالرّغم من أنّ هذا الزّمن قد ولّى ولم تعد الرّغبة في الموت تُشكّل جزءًا من يومي، وبالرّغم من حضور المحنة الدّائم، فإنّ هذا الإحساس بالمعاناة لازمني مدّةً طويلةً وعلى نحوٍ كثيفٍ، وهو ما جعله يواصل استيطانَ جزءًا من روحي. ليس لأنّي مازلت أعاني بالكيفيّة نفسها، بل بالأحرى لأنّ هذه المعاناة نحتتني على الصّورة الّتي أنا عليها اليوم، وهي صورةٌ أَدِين لها بها[1].

الحياة لم تتغيّر، بل طرأ تحوّلٌ على نظرتي إليها. فما أحسستُ بالمعاناة تجتاحني إلّا استشعرتُ قدرًا من الفرح، فرحة ممزوجة بالحيرة. هذا الإحساس المزدوج الّذي يلمّ بنا قبل أن نُقدم على مشروع ضخم، قبل أن نذهب في رحلةٍ طويلة، وقبل أن نتّخذ قرارًا مهمًّا. إنّه الفرح الحائر لمن يستشرف خسارةً فادحةً وفوزًا أعظم.

---

(1) ينتهي ألبير كاميه إلى فهم أخير بخصوص الوضع الوجوديّ لسيزيف يصوغه في عبارة «البطل العبثيّ». البطل العبثي لا ينتحر وإنّما يقبل الحياة في أفق اللّاجدوى أو، بعبارة أخرى، في أفق التّقابل بين تساؤله اليائس وصمت العالم، ليكرّس كيانَه بأسره من أجل تحقيق اللّاشيء. تلك الضّريبة الّتي يجب أن تُدفع لقاء الإدراكات الحسّية للإنسان. لكنْ لحظةَ اكتشاف العبث تكون ثمّة رغبة في تحقيق للسّعادة. [المترجم]

## خيبة الأمل الكبرى

تمثُل التّعاسةُ شبيهةً بنوعٍ من السّديم قبالةَ ما تعنيه واقعةُ العيش. وهي تقوم مقام الإدراك والتّفكير أو وقفةِ تأمّلٍ حيال الوجود. فأن نحيا ليس أمرًا بديهيًّا، وإنّما يستحقّ ذلك قدرًا من التّدبّر. نستغرق في العيش، طيلة الوقت، في حين أنّنا لا نعرف حتّى دلالتَه أو ما يقتضيه ضمنيًّا. أن نتعامل مع الحياة على أنّها أمرٌ مفروغٌ منه يجعلنا نتصرّف كآلات حقيقيّة. لِنَصُغْ ذلك بصورةٍ مغايرة، عندما نُعاني التّعاسة، فهذا يعني تملّك الحدس بأنّ الحياة يُفترَض أن تكون أكثر ممّا هي عليه، والإحساس الأليم بأنّ حياتنا خاليةٌ من المعنى، والانطباع بأنّنا عديمو الكفاءة والمهارة والقدرة على التّأقلم من أجل أن نُقدِم على الوجود. وكلّ ذلك، في الواقع، صحيحٌ لأنّ طريقتَنا في العيش ليست هي الأمثل.

توصّلنا، في الفصل السّابق، إلى أنّ الآلام الجسديّة والنفسيّة يمكنها أن تكون محرّكاتٍ فعّالةً للارتقاء بما أنّها تُرشدنا إلى وجود جرحٍ مّا يمنعنا من «النّموّ». بيدَ أنّ الأمر حين يتعلّق بمعاناةٍ ميتافزيقيّةٍ نكون إزاء معاناةٍ مُعمَّمةٍ تُحمَل على الحياة في كُلِّيّتها، ومن ثم، فإنّ الإدراك الّذي سنحتاج إليه من أجل أن نُبطل هذه المعاناة يجب أن ينسحب هو أيضًا على حياتنا في شموليّتها. وما أقصده، ههنا، أنّ هَمّ الوعي لا ينحصر في إمكانيّة التّأثير في حياتنا وتحسينها على نحوٍ كمّيٍ، يعني بهذا القدر أو ذاك من العمق، بل يتعدّى ذلك إلى إدراكٍ جذريٍّ لمعنى حياتنا الّتي ستقودنا، إذا ما قبلنا أن نهتدي

بها، إلى نمطٍ من العيش يختلف كيفيًّا. إنّ هذا ما أسمّيه استيقاظ الآلة. إذا كانت المعاناة الميتافزيقيّة هي الأشدّ إيلامًا، فإنّها هي أيضًا الّتي لها القدرة الأعظم على التّغيير، وهي الّتي في استطاعتها أن تُتيح لنا بلوغَ السّعادة القصوى.

إنّ أمثولة الكهف لأفلاطون[1] تُترجم جيّدًا هذا الإدراكَ العسير الّذي يحملنا من الوهم إلى الحقيقة. وفيها يروي سقراط قصّةَ رجالٍ مقيّدين منذ الطّفولة في مسكنٍ أرضيٍّ على نحوٍ لا يُدركون معه سوى الظّلال الّتي تعكسها النّار. في مرحلة مّا، يخبرنا سقراط أنّ أحدَ السّجناء أُرغم على التّحرّر والخروج من الكهف ليُطالع ضوءَ النّهار. في أوّل الأمر، تنكشف ضمنَ هذا الإكراه، كما تطرّقنا إلى هذه المسألة سابقًا، المعاناةُ الّتي تكون في الغالب ضروريّةً للوعي. في مستوى ثانٍ، يوصّف لنا سقراط المعاناةَ النّاجمة عن هذا التّحرّر. في الواقع، سيتألّم السّجين الّذي سيظهر في النّور خارج الكهف عن طريق عينَيه اللّتَين اعتادتَا الظّلمة وقتًا طويلًا. الحقيقة، وهي مُمَثَّلةٌ بالشّمس، ساطعةٌ وتُذكّرنا على نحوٍ حيٍّ جدًّا بالتّخدير الكامل الّذي خضعنا له كي نحيا مثل الآليّين. في مقدور المعاناة أن تحملنا على الوعي بأغلالنا وتُساعدَنا على التّحرّر منها. لكن لماذا نريد أن نتألّم ونخرج من الكهف؟ مع أنّ الحياة في داخله مُرفَّهةٌ وآمنة.

---

(1) انظر:

Platon, *La République*, chapitre 7, trad. Robert Baccou, Garnier Frères, Paris, 1966, p. 273 et suivantes.

إنّ مَن يكون مُرتاحًا في وجوده، أي ذاك الّذي تروق له الحياة في الكهف، ليس له أيّ داعٍ إلى الخروج منه. وما مِن سبب في الحقيقة إلّا أن يكون قد تهيّأ له احتمالُ وجود واقعٍ آخر مغايرٍ لوجوده في الكهف. وعلى العكس من ذلك، فإنّ الّذي يتألّم من وجوده هو مَن سيكون أكثر استعدادًا للتّسامي عليه، وهو ما يُجيز لنا القول بِتضايُف المعاناة والإدراك. إذا كانت حدّة المعاناة تدلّ على امتداد الإدراك الّذي يرتبط بها، فإنّ من يُعاني التّعاسةَ سيتاح له في هذه الحالة ضربٌ من الإدراك الشّديد ليحوّر، على نحوٍ عميق، معنى حياته.

لكن، يجب الإقرارُ بأنّ المعاناة الميتافزيقيّة تحمل قلقًا تكاد قابليّةُ احتماله تنعدم. وبما أنّها تنشأ لحظةَ موت الوهم، لكنّها تسبق اكتشافَ حقيقةٍ تتعالى عليها، فهي تُجسّد أقصى ما في الفراغ من قلقٍ. ماذا بإمكان السّجين فعله بعد أن فقدَ الرغبة في العيش داخل الكهف، لكنّه يجهل بعدُ وجودَ العالم المضيء؟ في البداية، ستبدو له معاناته، لا تُطاق. لكنّ الأمر، في نهاية المطاف، يتعلّق بجماليّة المعاناة، فأن نُوجَد ضمن اللّايقين أفضل من أن نكون مكبَّلين بالأوهام. حينما واجهنا هذا النّوعَ من المعاناة أوّلَ مرّةٍ، كان لدينا انطباعٌ بأنّنا عالقون بين عالَمين حتّى نهاية الزّمان، فمن فرط قسوتها بعثت فينا هذه المعاناةُ شعورًا بأنّ الموت هو ملاذنا الأخير. غير أنّ المقصود ههنا هو الموت الرّمزيّ. إنّه موت الآلة، لأنّ المعاناة الميتافزيقيّة هي، في الحقيقة، معاناةٌ انتقاليّةٌ وعابرة.

في هذا السّياق، أرى في المعاناة الميتافزيقيّة فرصةَ الإنسان في أن يخطوَ خطوته الأولى من أجل المُضيّ قُدمًا. وهكذا، سيكون من المُثمر جدًّا، في تقديري، أن نختبر ما نصطلح عليه بالتّعاسة. أؤكّد، تبعًا لذلك، أنّ التّعاسة تنطوي على معنى مُوجبٍ بالنّظر إلى أنّ المعاناة الّتي تترتّب عليها يمكن أن تكون نقطةَ انطلاقٍ لحياة أفضل. وما يوفّر الشروط لمثل هذا المسار هو ألّا تصير التّعاسة نمطَ حياةٍ بل أن تكون بالأحرى بمثابة القطيعة والكسر بين طرازَين من الحياة، أي أن تكون صحوة. تكون المعاناة مُوجبةً حالما تؤدّي مهمّةَ الصّدمة الّتي تستنهضنا، وهو ما يعني أنّها مُوجبةٌ بما هي وسيلة، لكن ليس من جهة كونها غاية.

عمومًا، عندما نكون غير قادرين على تحمّل القلق الّذي يسبق نهضتَنا، فنحن نلتفت بهذا القدر أو ذاك من الوعي نحوَ بديلٍ قادرٍ على جعلنا نرتمي في الوهم من جديدٍ والإقامة فيه إلى وقتٍ معيّن. هذا ما كنت أفعله باستهلاك كمّيّات غير محسوبة من الموادّ الضّارّة من شتّى الأنواع. وهذا ما يفعله آخرون بالاستغراق في العمل، في مشاهدة التّلفاز، في الأنشطة التّرفيهيّة وفي كلّ ما هو مُضادٌّ للاكتئاب. كلّ شيء، في الواقع، يمكن استخدامُه وسيلةً للهروب. غير أنّه بالرّغم من كلّ ذلك تظلّ المسألة مسألةَ وقتٍ لا غير، قبل أن نُعاود تجرّعَ الإحساس بالتّعاسة. عاجلًا أم آجلًا، سيسقط حجاب الحقيقة مرّةً أخرى ولن يكفينا الوهم أبدًا.

## بين اليقظة والسّبات

في إحدى شذراته الذّائعة الصّيت، يُشير هيرقليطس، الفيلسوف اليونانيّ الّذي عاش في نهاية القرن السّادس قبل الميلاد، إلى وجود عالمٍ مشترك. «**في خصوص المستيقظين يوجدُ عالمٌ واحدٌ ومشترك، لكنَّ كلَّ واحدٍ من النّائمين ينزوي في عالمٍ خاصٍّ به**»[1]. الإنسان المُستيقظ الّذي يُحدّثنا عنه هيرقليطس يُعدّ نظيرًا للإنسان الحرّ، أو بعبارةٍ أخرى، للحكيم، على معنى الإنسان الّذي حقّق إنسانيّتَه على نحوٍ تامّ. وهكذا تكون تيمة اليقظة أفضلَ ترميزٍ إلى الحكمة. يمكننا، بالإضافة إلى ذلك، أن نتبيّن اتّفاق الشّرق والغرب حول هذه الصّلة الموجودة بين اليقظة والحكمة. فإذا كانت كلمة «بوذا» في اللّغة السّنسكريتيّة تعني «المُستيقظ»، فإنّنا شبّهنا سقراط «بذُبابة الخيول» بما أنّه جاء ليُوقظ الأثينيّين من سباتهم[2]*. من جهةٍ أخرى، سواء

(1) انظر:

Héraclite, *Fragments, trad. Marcel Conche*, PUF, Paris, 1986, p. 63.

(2) انظر:

Platon, *Apologie de Socrate*, 30e, trad. Maurice Croiset, Gallimard, France, 1985, p. 94.

* يسوق إيريك فروم جملة من التّصوّرات تُقرّ بأنّ الحقيقة تتطلّب الوعي بمدى خداع الحواسّ والمدارك ومن ثمّ الدّعوة إلى الاستيقاظ. ذلك لأنّ الناس في أغلبهم أنصاف مستيقظين وأنصاف حالمين، فلا ينتبهون إلى أنّ ما يعدّونه حقيقة ليس سوى من قبيل الوهم. في هذا الصّدد يدعو بوذا، أو الكائن المستيقظ، إلى الاستيقاظ أي إلى التّحرّر من التّبعيّة للأشياء باعتبارها ما يمنح السّعادة. كما يذكّر فروم بعبارة المسيح «الحقيقة تجعلكم أحرارا»، فضلا عن دعوة ماركس إلى خلق الشّروط الّتي تبدّد الحاجة إلى الأوهام. كما تقتضي معرفة الذّات عند فرويد القضاء على الأوهام. كلّ هذه الدّعوات وغيرها تندرج ضمن غاية خلاص الإنسان. [المترجم]

تحدّثنا عن الاستيقاظ في الصّباح أو استيقاظ الوعي، فما يمكن أن نلاحظه بداهةً هو أنّ مصطلح اليقظة يتضمّن وجود نقيضه ونعني بذلك النّوم، ومن ثمّ، ينكشف لنا أنّ الكينونة - في- العالم تحتمل طريقتَين. الواقع، الحقيقيّ، هو العالم المشترك والوحيد لمُستيقظي هيرقليطس، وهو أيضًا العالم المُضيء خارج كهف أفلاطون. لكن، من أجل أن تتيسّر إليه السّبيل، يجب أن نستيقظ، يجب أن ننهض ونخرج من الكهف. إذا ما اعتُبرت التّعاسة مُحفِّزةً، وهي على هذا الأساس، إمكانُ يقظةٍ للحياة، فذلك يعني أنّ الذي يُعاني منها يغادر راحة[1] الوهم ويتألّم من ضياء الحقيقة، تمامًا مثل سجين كهف أفلاطون. اليقظة حليفة الشّقاء، لأنّ لكلّ إدراكٍ نصيبَه من الآلام. إذا كان يمكن للتّعاسة، الّتي تتّخذ، في ذروتها، هيئةَ فكرٍ انتحاريّ، أن تكون بشكلٍ مّا ضربًا من اليقظة، فذلك يُبيح إمكانَ أن نحيا بحكم العادة، لكنّنا لا نفكّر في قتل أنفسنا من دون أن يوجَد سَلَفًا نمطٌ من الإدراك.

(1) تُعادل الرّاحة أو منطقة الرّاحة [Zone de confort]، مكانًا للاختباء. يتعزّز البحث عن ملاذٍ آمن بمدى تقدير الذّات، وفي أغلب الأحيان نحن نتجنّب أيّ تهديد لأماننا النّفسي عن طريق الالتزام بما تعوّدنا عليه. ويحصل أن نسقط خارج نطاق الرّاحة، أي أن نُجرّب شيئا جديدا، فتستبدّ بنا أحاسيس مُضنية مثل الشّعور بالضّآلة. ويُرجع والتر ستابلس هذه الحالة أساسا إلى استراتيجيّة التّنشئة الأولى الّتي تقوم على التّخويف بغاية تأمين السّلامة. ولعلّنا ههنا أمام عقدة نفسيّة تتمظهر لاحقا اجتماعيّا أو وجوديّا مثلها مثل كلّ العقد الّتي ترسّبت في النّفس في وقت مبكّر بفعل المنع والتّخويف والتّحريم، كعقدة الخصي وعقدة برومثيوس، إلى غير ذلك. [المترجم]

تتماثل الرّغبة في مُعانقة الموت مع منطقة اللّاراحة [Zone d'inconfort] الّتي نجدها بين النّوم واليقظة. يمكننا أن نُقيم مقارنةً بين واقعةِ أن نكون في سُباتٍ عميقٍ وأن نحيا مثل الآلة. في كلتا الحالتَين يبدو وعيُنا في وضعيّة خَدَرٍ تامٍّ. يُمكن أن تكون هذه الوضعيّة مُريحة، لكنْ أيُّ قسوة تلك حين يقتلعنا جرسُ مينا السّاعة [Cadran] من نومنا! والأمر سيّان لحظةَ يكسر ضربٌ من الإدراك جُمودَنا. حينها نستوعب وضعَنا كعبيدٍ ضمن كلّيّة كينونتنا[1]، عبيد الزّمن، عبيد المال، عبيد رغباتنا، عبيد عاداتنا، عبيد «ما يجب أن نكون»، عبيد آراء الآخرين، عبيد مخاوفنا، إلى آخر ذلك. لكنْ هل لنا الشّجاعة كي نضطلع بتداعيات هذا الإدراك أم سنعاود السّقوطَ في غيبوبةٍ عميقة؟ إنّها المعركة الّتي يُقبل عليها الإنسان يوميًّا: إنّ إمكانيّة الإدراك في مُتناولنا، فهل نغتنمها أم نتجاهلها؟ وحركةُ الوعي هذه بين الوهم والحقيقة هي ما يشهد على حرّيّة الإنسان.

إنّ إرادة الانتحار هي ردُّ فعلٍ شبيهٌ بذاك المُرتبط بإرادة أن نظلّ بعدُ نائمين، رغم كوننا مستيقظين. فمن فهمَ أنّ حياتَه ليست

(1) يستعيد شوبنهاور قول أرسطو «السّعادة من نصيب المكتفين بذواتهم». وإذا كانت الكينونة تتحدّد باعتبارها ما نحن عليه في ذواتنا، فإنّها تستحيل إلى شرط إمكان السّعادة. وإن كانت حياة الكينونة إمكانًا مُتاحًا للجميع، فإنّها تتعذّر على أولئك الّذين لا يعتبرون سوى ما يحوزونه ويُمثّلونه عند الآخرين. بعبارة أخرى، تقع نقطة جاذبيّة الفئة البائسة خارجهم، في حين أنّ الفئة السّعيدة تتملّك مركز جاذبيّتها في داخلها لأنّها تعلم أنّ كلّ استيراد من خارجها تكون كلفته باهظة ألا وهي الانصياع. ودعوة الفيلسوف صريحة إلى العناية بالكينونة، لأنّه ليس هناك من علاج آخر للتّعاسة، خلافا للانتحار، سوى ما نُحصّله من ثراء داخليّ. [المترجم]

على النّحو الّذي ينبغي أن تكون عليه، فلا يُمكنه التّظاهر بعكس ذلك. لكنّ هذا الإدراك مُؤلِمٌ والإنسان يستعصي عليه تحمّل المعاناة. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ مَن يجعله هذا الفهم الّذي يخصّ معنى الحياة يُواجه إمكانَ الموت هو ذاك الّذي يعوزه الأمل. يعلم المُنتحر أنّه كان يُفتَرض بحياته أن تكون مغايرةً لما هي عليه، لكنّه يعتقد، في الوقت عينه، أنّ ذلك في حكم المستحيل. إنّ فقدان الأمل، في ما يخصّ مستقبلًا يرتسم ضمن أفق حياةٍ جديرةٍ بأن تُعاش، إذا ما اقترن باستحالة العودة إلى منطقة الأمان الّتي هي من شأن السُّبات، هو الّذي يُوقع به في الموت. في الواقع، يجد الانتحاريّ[1] نفسه عالقًا ضمن المنطقة الخطرة الّتي يُحدثها ضجيجُ المنبّه الّذي يرنّ، لكنّ المنبّه لا يتوقّف عن الرّنين... إنّها وضعيّةٌ لا تطاق. فالانتحاريّ الّذي لم يعد يستمع إلّا إلى ضجيج المنبّه لن يكون بمقدوره احتمال هذا الوضع طويلًا. ثمّة خيارٌ لا مناص منه...

سيجد بعضُهم الحلَّ في فصل المنبّه، عندها ينقطع الاستماع لرنين الجرس إلى الأبد. هؤلاء يبدو لهم الموتُ حلًّا أوحد. أمّا بعضهم الآخر، وهم قلّةٌ قليلة، فسيتمثّل الحلَّ في إيقاف جرس المنبّه والنّهوض. هؤلاء يجسّدون السّعي الرّامي إلى تحقيق أرقى الإمكانات الإنسانيّة الكامنة على نحوٍ تامّ. هؤلاء يجسّدون الحرّية

(1) *Le suicidaire* من له ميولات انتحاريّة، ويظهر جنوحه للانتحار من خلال سلوكات ذات مظهر انتحاريّ مثل إدمان الكحول والمخدّرات أو «متلازمة الانزلاق» لدى كبار السنّ، رفض التّداوي من الأمراض الخطرة، إلى آخر ذلك. كما يُمكن أن نصطلح على هذه الميولات بالانتحار المعادل *le suicide équivalent*. [المترجم]

والحكمة ومستقبل البشريّة، ويمثّلون كذلك إمكانَ السّعادة والأمل. إنّهم مُستيقظو العالم المشترك الّذين يُحدّثنا عنهم هيرقليطس. هؤلاء هم الحكماء.

غير أنّ هذَين الحلَّين على غايةٍ من التّطرّف، وقلّةٌ من البشر تتوصّل إلى العيش ضمن الشدّة الّتي نجدها في التّطرّف. بدلًا من ذلك، يتموقع مُعظم البشر حيث لايزال بالإمكان أن نؤجّل لحظةَ الاختيارِ النّهائيّةَ قليلًا. على هذا النّحو ستختار الأغلبيّة الضّغط على «زِرّ الغفوة» [snooz]، أو سيتمكّنون من النّوم ومعهم وسادةٌ على الرّأس، وهكذا ينأون بأنفسهم عن منطقة انعدام الرّاحة هذه. لكن لنذكّر أنّ انعدامَ الرّاحة هذا هو ما يسبق الاستيقاظ. أولئك الّذين آثروا ذاك الحلَّ سيبقَون داخلَ كهف أفلاطون، وسيظلّون معزولين كلٌّ في عالمه الخاصّ ولن يُدركوا أبدًا العالم المشتَرَك الّذي يُحدّثنا عنه هيرقليطس. إنّه الخيار الّذي يُقدم عليه أولئك الّذين يلتجئون إلى المخدّرات، مثلما فعلت أنا في الماضي، باعتبارها مُنوّمًا يُعطّل لديهم سماعَ صوت الجرس. بيد أنّه توجَد دومًا آونةٌ تعجز فيها حتّى أشدُّ أنواع المخدّرات عن توفير حالة الاختدار الكافية الّتي تقينا رنينَ الجرس والشّعورَ بالمعاناة... يمكننا أيضًا الإقرار أنّه الخيار الّذي يُقدِم عليه أغلبُنا، لأنّه خيار الرّاحة والرّخاء. إنّه خيار التّسلية والسّعادة المصطنعة، خيار تجنّب المعاناة كيفما اتّفق. لكنّه أيضًا الخيار الّذي يقود إلى انعدام الحسّ وعدم الاكتراث.

ليس الهروب سوى حلٍّ مُؤقّت... وعن طريق الممارسة سيكون في استطاعتنا أن نحتمل هذا الألم بيُسرٍ أكثر، بل ونرغب فيه مع كلّ قدرٍ ضئيلٍ من الحرّية يمنحنا إيّاه في شكل هديّة.

## في انفتاح الوعي بفضل المعاناة

مثلما يمكننا أن نرى ذلك مع مثال رنين مينا السّاعة، تنطوي يقظةُ الوعي على قدرٍ من المعاناة. فأيّ شيءٍ هو الإدراك إن لم يكن نهايةَ وهمٍ ومُعاينةً للجهل في الآن ذاته؟ إذا كان الإدراك هو على وجه العموم صدمة، فذلك لأنّه يجعلنا نرى لأوّل مرّةٍ وهمَ ما كنّا نعتبره بمثابة الحقيقة. إنّ المعاناة لا تتأتّى من عنف الصّدمة فحسب، وإنّما كذلك من كوننا مكرَهين على التّأقلم مع هذه الحقيقة الجديدة. يقتضي كلّ تأقلمٍ وجودَ تغييرٍ وجهد (حتّى إن كنّا ننظر إلى هذا التّغيير بعين الرّضا) ويفترض كلّ جهدٍ شيئًا من المعاناة. أمّا إذا اعترضنا على التّغييرات الّتي يتضمّنها الإدراك، فإنّ المعاناة ستتفاقم، لأنّنا سنكون مُجبرين أيضًا على مواجهة إرادتنا الخاصّة.

ما دمنا بصدد تجربةٍ يعلمها الجميع، فبوسعنا مرّةً أخرى أن نصوّر ذلك بواسطة مثال المنبّه. حينما يرنّ المنبّه في الصّباح (أو في خصوص مَن لديهم، مثلي، مينا ساعة طبيعيّ: بكاء الرّضيع!) نعرف أنّ الوقت قد حان لنغادر دفء الفراش وعالمَ الأحلام النّاعم. فالنّهوض في الصّباح يُمثّل في ذاته تحدّيًا! لكن ماذا سيحدث لو أنّنا رفضنا قُدومَ الصّباح وامتنعنا عن الاستيقاظ؟ لا

تحمل إلينا تلك الصّباحات معها سوى معاناةٍ إضافيّةٍ وعبثيّة، ذلك لأنّه بالإضافة إلى كفاحنا ضدّ هذا الجسد الغارق في سباته، يتوجّب علينا أيضًا أن نقاوم إرادتَنا الخاصّة الّتي تتكيّف مع الضّرورة. من خلال رفضنا التّأقلم مع الحقيقة وبتعزيةِ أنفسنا بوهمِ ما نبتغي أن تكون عليه، سنصير عندئذٍ السّببَ في معاناتنا. من قبيل المفارقة، تتضاعف المعاناة الأصليّة لمجرّد أنّنا نرغب في عدم المعاناة، نُؤجّل هذه المعاناة الأولى ونُولّد معاناةً تتفوّق عليها. هذا ما يحدث عندما نُريد استئنافَ نومنا بعد أن استيقظنا، عندما نُعرض عن النّظر إلى ما انكشف لنا ونتخلّى عن الاضطلاع بمسؤوليّة حياتنا الخاصّة.

يمكننا أيضًا أن نتدبّر أمثلةً أخرى تُترجم هذا الهروب نفسَه من الواقع. لنتصوّرْ رجلًا شبه مُتيقّن، وفقا لكلّ أعراضه، من أنّه مصابٌ بالسّرطان، لكنّه يرفض مع ذلك أن يقصد الطّبيب خوفًا من مواجهة الحقيقة. هو يعلم أنّ عليه فعلَ ذلك وأنّ هذا الانتظار ليس سوى استدامةٍ لألمه، غير أنّه بكيفيّةٍ تعوزها العقلانيّةُ لم يتوصّل إلى حسم أمره.

لنستحضر مثلًا آخر، أكثر صلةً بالتعاسة، ولنفترض أنّ شخصًا أدرك أنّ عدم أمانه الرّاهن مردُّه إلى المناخ العائليّ الّذي نشأ فيه. بيد أنّه يكبت هذا الإدراك، الّذي من شأنه أن يُثير فيه السّخطَ إزاء والدَيه، في ركنٍ ضيّقٍ من روحه ويحاول في يأس نسيانه. وهكذا، فبدلًا من أن يتجرّأ على النّظر ومواجهة واقع أنّ والدَيه كانا مقصّرَين في حقّه، وأنّهما ارتكبا أخطاء ظلَّ هو يعاني بعدُ استتباعاتها، اختار أن

يُبقي على ألمه من أجل أن يحفظ أوهامًا جميلة تتعلّق بهما وبطفولته. لكنّ الأوهام لا يمكنها أن تدوم إلى الأبد، ونحن على علمٍ بذلك. هذا الإدراك الّذي كان يُفترض أنّه قادرٌ على السّماح له بالتّحرّر من ماضيه سيبدو له أمرًا من المُؤلم جدًّا تحمُّله. لكن هل سيصير أقلَّ إيلامًا خلال بضعة أشهرٍ أو بضع سنوات، حينما تُعاود الحقيقة الظّهور؟ وهل ستكون عواقبه الرّاهنة أقلّ إيلامًا ممّا ستكونه هذه الحقيقة الّتي عليه تحمّلها؟

هذا الرّفض لمواجهة الواقع يبدو على شيءٍ من الغرابة، لأنّ هذا النّوع من السّلوك غيرُ عقلانيٍّ، في حين أنّنا نتحدّد باعتبارنا كائناتٍ مخصوصةً بالعقل. فليس من المنطق أن نختار الباطل بدلًا من الحقّ. إذا عرضت عليكم ألماسًا حقيقيًّا وآخر مزيّفًا، فلن تتردّدوا لحظةً في اختيار الحقيقيّ لأنّ الإنسان يرغب دائمًا في ما هو حقيقيّ. كيف يُعقل إذَن أن يتّفق لدينا في كثيرٍ من الأحيان تفضيلُ الوهم على الواقع.

عندما نمعن النّظر، سيظهر أنّ هذه الخيارات الّتي تبدو، في نهاية الأمر، لاعقلانيّةً هي في الواقع مُحصّلةُ رفضنا للمعاناة المباشرة. هذا الخوف من المعاناة هو ما يجعلنا نركن في الغالب غريزيًّا إلى ظلمة الوهم مُعرِضِين عن نور الحقيقة السّاطع، ونحن نتصرّف وفقًا لهذا الخوف دون أن نأخذ في الحسبان التّحرّرَ الّذي يُمكن أن يتولّد عنها.

ما دام رفضُ المعاناة هو ما يُبقينا في نطاق الأوهام ويُعيقنا عن رؤية الحقّ، فأعتقد أنّه لكي نتعمّق أكثر، سيتوجّب علينا النظر إلى

التّعاسة ليس ضمن منظور المعاناة بل ضمن أفق دروس الحياة الّتي تمنحنا إيّاها. كما سبق وتطرّقنا إلى ذلك، ليست المعاناة سلبيّةً في ذاتها لأنّ بمقدورها أيضًا أن تكون سبيلًا إلى توسيع وعينا، وصحوةُ الوعي هذه تشهد على جماليّة المعاناة بما هي تأصيلٌ للحرّية. فكلّ إدراكٍ يحملنا على التّخلّي عن ضربٍ من الآليّة أو السّلوك المُهين، ويمنحنا مزيدًا من الحرّية، لأنّه يردّنا أكثر ما يكون إلى أنفسنا. في معظم الأوقات، نحن نرفض المعاناة وكلُّ ما نرجوه هو ألّا نشعر بها مُطلقًا، غير أنّ إنكارنا إيّاها هو إعراضٌ عن ضروب الوعي الثّمينة. ويؤكّد الفيلسوف والكاتب آلان واتس، الّذي اشتهر بتأويله للفلسفات الآسيويّة، هذه الصّلةَ الموجودةَ بين المعاناة والوعي.

**إذا أردنا أن نصير كائناتٍ قائمةً بذاتها وحيّةً وواعيةً على نحوٍ تامّ، يبدو أنّنا مُلزمين بتقبّل أن نعاني من أجل ملذّاتنا. دون هذا التّسليم لن نوسّع أبدًا نطاقَ وعينا. ومع ذلك فنحن عمومًا لا نريد أن نتقبّل المعاناة، ولا نعتقد بتاتًا في أنّ بإمكاننا أن نكون قادرين على ذلك. ويُعزى هذا إلى أنّ «طبيعتنا» تُناهض الألمَ إلى درجة أنّ مجرّد فكرةِ تجاوزِ احتماله إلى حدٍّ معيّنٍ تبدو مستحيلةً وتفتقر كلّيًّا إلى المعنى. في ظلّ هذه الظّروف، تبرز حياتنا على هيئة تناقضٍ وصراع، ولأنّ الوعي يجب أن يشمل الألمَ واللّذّة في آنٍ واحدٍ، فإنّ البحث عن اللّذّة باستبعاد الألم يعود في واقع الأمر إلى البحث عن فقدان الوعي[1].**

(1) انظر:

Alan Watts, *Bienheureuse insécurité*, Éditions Stock, 1981 [1951], p. 34.

ليس في مقدورنا أن نرغب في اللّذّة دون واجب احتمال الألم، بحكم أنّهما يتضايفان ضمن الواقع عينه. وهكذا، فإنّ الإشكال الأكثر خطورةً ليس المعاناة في حدّ ذاتها، وإنّما بالأحرى عدم الشّعور بها بتاتًا، لأنّ هذا يجعلنا، بالإضافة إلى عرقلة توسّع وعينا، خَدِرين إزاء الفرح الحقيقيّ.

## تحويل وجهة النّظر

هل من معنى للحياة في الكهف؟ هل يظلّ هناك معنى للحياة في الكهف بعدما حصل لنا الوعي بإمكان الخروج منه والعيش في العالم المُضيء؟ ثمّة فرقٌ شاسع بين السّؤالَين. يمكننا أن نتبيّن، على سبيل الذّكر لا الحصر، أنّ قيمة المعنى الّذي نمنحه لواقعٍ مّا ترتبط مباشرةً باتّساع وعينا. إنّها إذَن الأحكامُ الّتي أحملها على ما يُحيط بي هي ما يحدّد الكيفيّة الّتي تتراءى لي بها الحياة عبثيّة أو، على العكس، غنيّةً بالمعنى. يكون معنى الحياة في أوّل الأمر تابعًا لنا، لملَكة حُكمنا ولكفاءتنا في تمييز الواقعيّ من الوهميّ والوجود من الظّاهر. بعبارةٍ أخرى، المعنى الّذي نُضفيه على الواقع يشترط وعيَنا بالواقع. انطلاقًا من اتّفاقٍ مشترك، يُحدّثنا كبار حكماء البشريّة عن الحكمة باعتبارها تمييز الوجود من الظّاهر. في الواقع يتوافق الوجود والظّاهر مع مستويَيْن من الواقع، أحدهما نسبيّ والآخر مُطلق. ليس الظّاهر في حدّ ذاته أكثر زيفًا من الوجود، بل يصير باطلًا حين يحلّ محلَّ الوجود. إنّ الخلط بين هذَين المستوَيْن هو ما يولّد ضياع المعنى. بتعبيرٍ آخر،

الظّاهر هو إحدى الكيفيّات الّتي يتقوّم بها الوجود، ومن ثمّ لا يمكنه بأيّ حالٍ من الأحوال أن يتملّك معنًى يزيد عن معنى الوجود.

إنّ هذا التّحويل لوجهة النّظر، بوصفه إمكانَ مُرورنا من الوجود الخارجيّ إلى وجودنا الباطني، هو في رأيي أفضل ما يُمثّل البحث الفلسفيّ. ليس في نيّتي التّلميح إلى أنّ الحقيقة ذاتيّة، وإنّما بالأحرى إلى كون النّفاذ إلى الحقّ يمرّ ضرورةً عبر الذّات. من أجل التّوصّل إلى إدراك الحقّ ينبغي في بادئ الأمر أن نقوّض يقينيّاتنا وأحكامنا وأن نسلّم بجهلنا، يجب أن نُقدِم على مواجهة الخوف من المجهول والقلق من الفراغ وانعدام الأمان المُصاحب لغياب اليقين، ويتوجّب علينا أيضًا أن نتّخذ قرارَ الاضطلاع بمسؤوليّة تدبّرنا شأنَ الحقيقة. لكن، لنعترفْ بذلك، يا له من مسعًى عسير! يا لها من مغامرةٍ محفوفةٍ بالمهالك! كم سنُجرَح من مرّةٍ قبل أن نكتشف واقعًا ذا معنى؟ كم من خيبةٍ سنجترّ مرارتَها فلا يظلّ أمامنا سوى أن نُعيد تعلّمَ كيف نعيش؟ كم سنفقد على الدّرب من رفقاء الطّريق إلى أن نجد أنفسنا هكذا وحيدين في نهاية المسير؟ وهل يمكننا أن نستشرف أنّ لهذا العبور حقًّا نقطةَ وصول؟ وإن لم يكن لهذه النّقطة من وجودٍ فهل دلالة ذلك أنّ معنى هذا العبور هو أوهن من حياةٍ انبنت على الأوهام؟

يحقّ لنا التّساؤل عن جدوى الأوهام، لكنّي أعتقد أنّ الصّياغة الجيّدةَ هي بالأحرى كالآتي: لماذا نتشبّث بهذه الأوهام؟ يُعدّ الوهم أمرًا طبيعيًّا جدًّا إذا ما أخذنا وضعنا المبدئيّ في الحسبان، بمعنى

أنّنا نستهلّ حياتَنا ضمن الجهل الشّامل. يتحتّم علينا إذَن أن نُحيط علمًا بكلّ شيء. وماذا تُراه يكون التّعلّم سوى وَهب المعنى؟ لكن ما دامت معارفنا تتدرّج في الوضوح على نحوٍ دائم، فذلك، في الكثير من الأحيان، يجعل المعنى الّذي نحمله على واقعٍ مّا محكومًا بالتّعديل. يُشكّل الوهم وخيبة الأمل جزءًا لا يتجزّء من الحياة الإنسانيّة. والإشكال لا يتأتّى من الأوهام بما هي كذلك وإنّما بالأحرى من أنّنا، عمومًا، كلّما تقدّم بنا العمر يتعذّر علينا أن نهجر بعض الأوهام. الأطفال في حِلٍّ من هذا الإشكال، ذلك أنّ صحوتهم من الوهم (خيبة أملهم) هي تمرينٌ يوميّ، ففي كلّ يوم يتعدّل إدراكهم للواقع ويتوضّح.

إنّ الوعي بما للأوهام من سطوةٍ هو ما يهدينا إلى فهم أنّ اكتشاف وجودِ الحقّ ليس يعني بعدُ اكتشافَ الحقّ، تمامًا مثلما لا تستوفي لحظةُ الاستيقاظ حياةَ المُستيقظ. ويُعزى ذلك إلى أنّ من يستيقظ يظلّ يحمل في داخله آثار النّوم. وبما أنّ كلّ خيبةِ أملٍ تُولّد إدراكًا مُماثِلًا لغفوة الحياة [une petite mort] بداخلنا، فيبدو أنّ هذه المعاناة، من بعض الوجوه، ضروريّةٌ، لأنّه كي يكون للحياة معنًى ينبغي أن تُعاش باعتبارها سعيًا إلى المعنى لا يهدأ.

## خوض غمار الحياة

تُثير فينا الحياة خوفًا شديدًا إلى درجة نمتنع معها عن العيش، حتّى من دون أن نُدرك، في مُعظم الأحيان، ما تنطوي عليه من

تقلّباتٍ وأعباء وآلام. في الواقع، إذا كان الانتحار يصدمنا بهذا القدر، فلأنّنا نتعرّف على أنفسنا في شخص المُنتحر، لأنّنا، كلّ يوم، نغتال جزءًا من أنفسنا. الحياة هي الحركة والتّغيير والتّطوّر... كم مرّةً امتنعنا عن التطوّر لأنّنا مسجونون داخل معتقداتنا وتقاليدنا الآمنة؟ كم مرّةً صادرنا حقَّ جزءٍ منّا في التّعبير خوفًا ممّا كان سيقوله؟ كم من الوقت بعدُ سنمتنع عن أن نكون أنفسنا؟

سنستمرّ في العيش على هذا النّحو، ما بقيَ الخوفُ ساكنًا فينا. الخوف من ماذا؟ من الحقيقة، من الضّياء الّذي يكشف كلَّ شيءٍ ومن التّغييرات الّتي يفرضها كلّ إدراك. الخوف ليس رفيقًا جيّدًا لأنّه لا يقودنا أبدًا في الاتّجاه الصّحيح بل يجعلنا نتّخذ خطوةً إلى اليمين وكان يجدر بنا أن نخطوها يسارًا. إنّه لمن الصّعب جدًّا أن نتغيّر، من المشقّة أن نبذل مجهوداتٍ وأن نكون في بحثٍ دائمٍ عن أنفسنا. الحياة شاقّة. لا خلاف في ذلك، لكن أَلَمْ يُصرّح أفلاطون أيضًا بأنّ «الجميل صعب المنال؟»[1].

تعني المغامرةُ الحياتيّة أن نختار التّطوّر، أن نختار المعاناة. لكنّ اختيار المعاناة هو أيضًا اختيار للفرح. **إذا كانت لنا النيّة في اختيار الألم، فيجب أن نُضحّي بعددٍ من الأمور: الأطفال، الزّواج، شبق الجنس، الطّموح والصّداقة، كلّ ما يصنع الحياة ويمنحها معنى.**

(1) انظر:
Platon, *Hippias Majeur*, 304e, trad. Alfred Croiset, Gallimard, France, 1921, p. 178.

**تحرّكوا أو تطوّروا مهما يكن الاتّجاه، وسيكون جزاؤكم الشّقاء بقدر الفرح. كلّ حياةٍ مُكتملة تكون مليئةً بالألم. لكنّ الخلاص الوحيد هو أن نحيا بلا تحفّظٍ أو ألّا نحيا مطلقًا**[1].

بالرّغم من أنّ في استطاعتنا أن نحيا على شاكلة الآلة، بمعنى ألّا نتطوّر (أو يكون ذلك على نطاقٍ محدودٍ جدًّا) ونظلّ في حالةٍ من الوعي الجامد، فالغالب أنّنا عاجلًا أم آجلًا سنُواجه، من فرط تقلّب الحياة، آلامًا تُجبرنا على المزيد من الوعي. يبدو من المُستبعَد، فعليًّا، ألّا نُصادف أيَّ خسارةٍ أو أيَّ محنةٍ على مدار وجودنا. وعندما نفقد ما أقمنا عليه معنى حياتنا، فإنّنا نُضيّع أيضًا هذا المعنى ذاته. تُجبرنا المعاناة على إدراك ضرورة التّغيير، وعلى أن نجد معنًى جديدًا للحياة، معنًى أكثر عُمقًا وصلابةً ورسوخًا.

لا تُشبه التّعاسة مرضَ جدريّ الماء [varicelle]: إذ يمكن «التقاطها» أكثرَ من مرّة خلال الحياة. في واقع الأمر، إذا اضمحلَّ ما من شأنه أن يمنح معنًى لحياتنا أو مُسخ، فلا شيء يُمكنه حينئذٍ أن يمنعنا من السّقوط في المعاناة الميتافزيقيّة. وهذا ما يفسّر، في الواقع، مرور البعض بمثل هذه الأزمة في المراهقة، ثمّ مرّةً أخرى في مُستهلّ حياتهم الأسريّة، بالإضافة إلى أزمةٍ جديدةٍ في سنّ الأربعين وأخرى عندما يبلغون مرحلة التّقاعد. عندما تخضع حياتنا لتحوّلٍ

(1) انظر:
Scott Peck, *Le chemin le moins fréquenté*, Éditions Robert Laffont, S.A., Paris, 1987, p. 144.

هيكليّ، فإنّ المعنى الّذي نمنحه إيّاها يمكن أن يحتاج، من جهته، إلى التّجديد. بعبارةٍ أخرى، من الممكن أن نختبر، عند كلّ مُنعرجٍ حاسم، الآلامَ الصّادرةَ عن اكتشاف الطّابع الوهميّ لما كنّا نعتبره بمثابة الحقّ، وعن ضرورة إقامة الحِداد عليه. هكذا نتقدّم من خيبة أملٍ إلى أخرى، حتّى نَثبتَ على واقعٍ يكون معه المعنى من الرّسوخ بما يكفي كي لا ينهار عند كلّ إدراكٍ جديد.

ما دامت الحياةُ ديناميكيّةً ومُتغيّرةً ولا يُمكن توقّعها، وبما أنّ من المستحيل أن نُقيم إلى أمدٍ بعيدٍ ضمن قلق الخواء، فإنّنا نفهم الآن أنّ معنى حياتنا ينبغي أن يتجذّر على نحوٍ متين. من ثمّ، إذا كنّا لا نريد أن نكون باستمرارٍ عرضة للمعاناة الميتافزيقيّة، فخليقٌ بنا أن نسعى حالًا في البحث عن معنًى يتجذّر ضمن الوجود وليس البتّة ضمن الظّاهر، معنًى يتملّك قيمةً تتعالى عن السّمة العرضيّة لحياتنا.

## التّفلسف تدرُّبٌ على الموت

يُخبرنا أفلاطون أنّ «التفلسف هو تدرّبٌ على الموت»[1]. ما الّذي كان يرمي إليه عندما أدلى بمثل هذا التّصريح؟ من البديهي أنّ الموتَ هو نهاية الحياة؛ وجميعنا كائنات منذورةٌ للموت. بيد أنّنا نمرّ بضروبٍ شتّى من الموت قبل أن نجتاز هذه المرحلة النهائيّة.

(1) انظر:
Platon, *Phédon*, 67e, trad. E. Chambry, Flammarion, Paris, 1965, p. 116.

سنشهد الموت الجسديّ لأناسٍ يُحيطون بنا، لكن توجَد أيضًا آلاف، إن لم نقل ملايين، من أشكال الموت الرّمزي الّتي تحدث على امتداد حياتنا. كلّ تغيير، في الحقيقة، سواء بدا إيجابيًّا أو سلبيًّا، هو في حكم الموت الرّمزي، كالمُرور من الطّفولة إلى المراهقة ومن المراهقة إلى سنّ الرّشد ومنه إلى الشّيخوخة، وكفُراق صديقٍ قديمٍ ونهايةِ قصّة حبّ، أو فقدان وظيفة، أو الزّواج، أو إنجاب الأطفال، أو استهلال المسيرة، أو الإحالة على التّقاعد والسّفر.

لنا أيضًا أن نُفكّر في كلّ ما يتقوّم به باطن الإنسان: أفكارنا، مُعتقداتنا، مشاعرنا، وحتّى ذكرياتنا الّتي لا تظلّ على حالها بفعل الزّمن فيها، كذلك إدراكنا المحكوم بالتّغيّر مراتٍ عديدةً على مدار حياتنا. في الواقع، كلّ ما هو حيٌّ يخضع لمبدأ الدّيناميكيّة، ويُشكّل الموت جزءًا من دورة الحياة. أن نتفلسف هو أن نتدرّب على الموت. في الحقيقة، يجوز لنا القول أيضًا إنّ التّفلسف تدرّبٌ على العيش في ظلّ حُضور الموت.

لكي نتبيّن الموت داخلَ حياة الرّوح، بإمكاننا أن نتخيّل شخصَين، أحدهما يتقبّل حُضورَ الموت أمّا الآخر فيرفض ذلك. وبحسب الموقف الأوّل، يكون الشّخص مُفكّرًا تتّسم حياته الباطنيّة كلّيًّا بالدّيناميكيّة. تُعلن أفكارُه حربًا فعليّةً رهانُها الحقيقة. لا يقتصر الموت معه أو فيه على مُجرّد الحضور وإنّما هو واقعةٌ حيويّة، من جهة كونه يمثّل له منبعَ الهيكلة الدائمة للفكر. وهذا على معنى أنّه إذا ماتت داخله فكرةٌ مّا فإنّ مردّ ذلك إلى أنّ فكرةً أخرى أكثر

قُربًا من الحقيقة قد حلّت محلّها. المُفكّر هو من يتوصّل إلى إقامة توازنٍ ديناميكيٍّ بين الحياة والموت، وهو شخصٌ يحيا ضمن الحرّية الّتي يُؤمّنها له تطوّرُ الوعي. إنّه نموذجٌ للفيلسوف بامتيازٍ إذ يُجسّد حيويّةَ الوعي البشريّ عندما يكون على درب الارتقاء.

وفي مقابل ذلك، فإن الشّخص الآخر، أي الّذي رفض الموت، هو ليس سوى مُجمّعٍ للأفكار. فكلّ فكرةٍ تختصّ بوضعٍ وكلُّ وضعٍ له تفكيرُه، وكي تحظى كلّ فكرةٍ جديدةٍ بالقبول فذلك أمرٌ يشترط مدى اقتدارها على التّموقع بشكلٍ لا يتعارض مع النّظام القائم. يمكن توصيف حياة فكر الشّخص المُجمّع بكونها فضاءً مُتربًا، قاسيًا، جامدًا ويفتقر إلى الحيويّة. يكون نسق تفكيره على قدرٍ من التّصلّب تشترط معه كلُّ حركةٍ للفكر أن يقع تحويل النّسق برمّته. ولمّا كان مثل هذا الشّخص مُثقلًا بعبء رؤيةٍ مثل هذا الجهد الّذي عليه بذله، فإنّ من النّادر ومن الصّعب جدًّا أن يسمح لفكرةٍ جديدةٍ باختراقه، ويُمضي مُعظم حياته في تبرير أفكاره وفي إقناع الآخرين بصحّة ما هو بصدده. تفصل هذا الشّخصَ أميالٌ عن الحرّية، طالما أنّ الارتقاء يكون مستحيلًا في غياب التّغيير. وبسبب رفضه لحضور الموت، فهو لم يتوصّل إلى خلق توازنٍ بين الحياة والموت. وعلى أيّة حال فإنّ موقفه يقوده نحو ضربٍ من موت الرّوح الّذي يكون، في نهاية الأمر، أعظمَ من موت أيّ تفكيرٍ مُقوّمٍ لحياته الباطنيّة.

ومن المُفارقة أنّ الموت يحمل الحياة بين طيّاته. فالشّرنقة يجب أن تموت كي تنبعث الفراشة، كما أنّ شرط إمكان تجدّد جسمي هو

موت خلاياه، وموت بعض الأفكار بداخلي يكون ضروريًّا لنشأة أفكارٍ أخرى. في هذا الصّدد، يمكن القول إنّ الأكثر حياةً وحرّيةً من بيننا جميعًا هو على الأرجح مَن بمقدوره أن يموت لذاته مرّاتٍ عديدةً خلال اليوم نفسه. يجري الأمر وكأنّ حضور الموت صار شرطَ إمكان الحياة ذاتها.

**«الحياة والموت ليسا قوّتَين متعارضتَين، بل هما ببساطةٍ سمتان مُختلفتان لقوّةٍ واحدة، ويُعزى ذلك إلى أنّ حركة التغيير حركةٌ مُحطِّمةٌ بقدر ما هي بنّاءة. يستمدّ الجسم البشري حياتَه من كونه مجموعةً متداخلةً من حركات المبادلة والتّنفّس والهضم. فمثل مَن يُقاوم التّغيير ويحاول التشبّث بالحياة، كمثل من يُريد حبسَ أنفاسه: فإذا أفرط في ذلك انتهى به الأمر إلى الاختناق»**[1].

وبما أنّ رفضَ الموت معناه رفضُ الحياة، ورفض الحياة ليس سوى إنكار ما نحن عليه باعتبارنا كائناتٍ حيّة، فأنا أعتقد أنّ المعاناة تتأتّى من هذا النّبذ للحياة. والقصد من ذلك أنّي كلّما مانعتُ موتَ جزءٍ من كينونتي، وجدتُني في النّهاية وعلى مدًى بعيدٍ أغتال وجودي نفسه. يجب أن تكون للموت مكانتُه في داخلي كي أستطيع أن أُوجَد على نحوٍ تامّ، ففي غيابه يتعذّر تحقّق الارتقاء.

تتحدّد أعلى درجات حرّيتي حينئذٍ، بطريقة مّا، من خلال القدرة على كيل الموازين في ما يتعلّق بما يتحتّم عليّ تركُه أو عدم

(1) انظر:

Alan Watts, *Bienheureuse insécurité*, op. cit., p. 46.

تركِه يموت بداخلي. ما الّذي يُعيقني، في قرارة نفسي، على أن أكون مرِنًا، ديناميكيًّا وخلّاقًا، وبعبارةٍ أخرى، أن أكون حيًّا؟ وما الّذي يجعلني، على النقيض من ذلك، أتصرّف بطريقةٍ تفتقر إلى الرّوح، وأعني بذلك طريقةً ميكانيكيّةً، آليّةً، مُبرمجَةً ومتصلّبة؟ فأن أرسم خطَّ فصلٍ بين ما يدعم ارتقائي ونُموّي باعتباري كائنًا حيًّا وما يشدّني على نحوِ عقيمٍ إلى ماضٍ قاهرٍ هو أمرٌ منوطٌ بعهدتي.

إنّنا ننزع، عمومًا، إلى تكوين رُؤيةٍ في غاية من التّشدّد حول الحياة وحول أنفسنا. ويعود ذلك إلى رفض الموت والشّعور بالخسارة الّذي يقترن به ويجعلنا نتألّم. إنّه ردّ فعلٍ سببُه الوضع غير الآمن بفعل تدفّق الوجود. إلاّ أنّ رفض الميتات الصغيرة اتّقاءً للألم، يترتّب عليه موتٌ فمعاناةٌ أعظم. لعلّ مردّ هذا سوء تقدير المعاناة، لكنّ هذا الخطأ في الحساب يتأتّى من كوننا نغفل عن النّظر إلى الموت بما هو جزءٌ من دورة الحياة، وهو ما ينطوي حتمًا على صلةٍ مّا بالزّمن. ليس من اليسير، ضمن عمليّة التّفكير، أن نقرأ حسابًا لاستلزام المعطى الزمنيّ، لكنْ مع ذلك لا يمكننا إلغاؤه بحكم أنّنا كينونات -في- الزمن. يكمن الإشكال في كوننا غالبًا ما نُسقط من حساباتنا هذا المُعطى الزّمنيّ ونظنّ أنّنا نقوم بالخيار الجيّد، زاعمين الاختيار بين المعاناة البسيطة وغياب المعاناة، والحال أنّ المعاناة لا مردّ لها في حقيقة الأمر. يكمن اختيارنا بالأحرى وسطَ آلامٍ مُتنوّعةٍ منثورةٍ هنا وهناك، على مدار وجودنا، وهو تأجيلٌ مؤقّتٌ للمعاناة، لكنّه سيخلق في ما بعد معاناةً يظهر لنا تجاوزُها شبهَ مستحيلٍ من فرط هولها.

ثمّة سببٌ واحدٌ يجعلنا لا نعدّ الموت خيرًا، وهو أنّنا أسأنا فهمَه، وإذا كنّا لم نُعطه حقَّ قدره من الفهم، فلأنّنا ننظر إلى الأشياء، كما درجنا على فعل ذلك، ضمن منظورٍ ضيّقٍ جدًّا. يجب النظر إلى الموت من خلال دورة الحياة، لأنّنا نُفقده معناه إذا استأصلناه منها. وتترتّب على هذا الاستئصال مغالطاتٌ عديدة، من بينها تلك المتمثّلة في ربط المعاناة بالموت.

أن نتصوّر الإنسان قادرًا على تجنّب الألم، فذاك أحد الأوهام الكبرى الّتي علينا التّصدي لها. بهذا المعنى، فإنّ التّصريح بأنّ التّفلسف هو تعلّم الموت، أو أيضًا تعلّم العيش بمعيّة الموت، يجعل من الفلسفة تمرينًا حيويًّا لدى الإنسان. هكذا تكون الفلسفة تدرّبًا حقيقيًّا على الموت وعلى ما ينطوي عليه من معاناة. لا يتعلّق الأمر بأن نكون في وضع خَدِرٍ حيالَ الموت والألم، لأنّ دلالة أن نُعدَم الإحساس هو الهروب وليس مُواجهة المعاناة. إنّ التدريب الفلسفيّ لا يتوسّل حصانةً ضدّ الألم، بل يتوسّل بالأحرى نماءَ القوى الباطنيّة الّتي تجعل العيش مع الألم مُمكنًا.

## خيبة الأمل بما هي شرط الحرّية

إنّ واقعة إدراك خُلوّ الحياة من المعنى هي ما يشرّط لاستيقاظ الآلة. وهذا ليس بعدُ بدايةَ البحث، بل هو ميلٌ إلى مباشرته يشرع في الترسّخ لدى الإنسان تدريجيًّا. وهذا البحث هو ما تختصّ به الفلسفة، لأنّها صراعٌ حقيقيٌّ ضدّ الأوهام يُبشّر بتجذّر الحرّية

داخلَ الكائن البشريّ. وهي بحثٌ عن الوجود القابع في ماوراء المظاهر، بحثٌ أساسيّ، بلا منازع، ذلك أنّ الحريّة لا يمكن الظّفر بها إلّا بعون الحقيقة، ونحن نردّد في العادة أنّ الحقيقةَ تُحرِّر.

بعبارةٍ أخرى، كي نُقدِم حقًّا على فعلٍ حرّ، بمعنى الفعل الّذي لا يصدر عن ضربٍ من الحتميّة، فذلك يشترط أن نتوفّر قبليًّا على الكفاءة لتبيّن الصّواب من الخطأ والواقعيّ من الوهميّ. يقترن البحث الفلسفيّ تحديدًا بهذه الرّغبة في شحذ الفكر حتّى يتسنّى في آخر الأمر تبديدُ الأوهام التي تُحاصرنا. تكون الحرّيّة في صلةٍ مباشرةٍ بوعينا ومهمّة توسيع مجاله متروكةً لنا وحدنا. وبما أنّ الفلسفة، في هذا الصدد، عبارةٌ عن مُحاولةٍ متكرّرةٍ لاكتشاف الحقيقة وتوسيع الفكر، فهي تستحيل إلى منبعٍ أصيلٍ لتربية الإنسان على الحرّيّة. من يتّخذ قراره بسَلك هذه الطّريق فهو لم يفعل شيئًا سوى أنّه استهلّ مسارًا من الشّقاء، لأنّ الفلسفة سعيٌ إلى الحقّ يمرّ بخيبة أملٍ دائمةٍ ويقتضي تشكيكًا دائمًا. ومع ذلك، فهو يُجيز في الوقت نفسه ارتقاءً متّصلًا يكون هو المصدر ذاته للفرح الأعظم الّذي يُمكن لكائنٍ بشريٍّ أن يشعر به: فرحة أن يُوجد...

ينطوي المسار الفلسفيّ، في تقديري، على صُعوبةٍ تبلغ درجةً يكون معها بالإمكان توقّعُ كيفيّةِ عدول البعض بقرارٍ إراديٍّ عن مباشرته، بالرّغم من كونه يحمل وعدًا بالحرّيّة. غير أنّ ما يُؤسفني هو غياب الوعي الذي يجعل هذا الخيار مستحيلًا. فأن يُؤثر المرء أمانَ الوهم على الحقيقة القاسية فتلك قضيّة، لكن أن يحيا ضمن

راحة الوهم لأنّه لا يعرف الاختلاف مع الحقيقة فتلك قضيّةٌ أخرى. شخصيًّا، أعتقد بشدّةٍ أنّنا عندما نتخطّى الآلام الأولى الّتي تنجم عن حصول وعي مّا، فنحن لا نَودّ بأيّ حالٍ من الأحوال أن نُولّي القهقرى، لكنّ فرضيّة وجود أشخاصٍ لا يستطعون، لأيّ سببٍ من الأسباب، تجاوزَ هذه الآلام الأولى، تظلّ واردة.

أمّا أنا فقد بدأت أستعيد حياتي لحظةَ لم تعدْ معاناتي محنةً فحسب أُكابدها دونما داعٍ، بل تحدّيًا ينبغي مواجهته. كنت قد تملّكت معاناتي عندما منحتُها معنى، وهذا التّغيير في الموقف هو ما قلب حياتي. وحينها فحسب انتقلت من وضع العطالة إلى الفعل. فلمّا قرّرت أن أضطلع بمسؤوليّة معاناتي، استطعتُ أخيرًا أن أُمسك بزمام حرّيّتي من جديد، وأستردَّ كرامتي وأُعاود الاندماجَ في عالم الأحياء. لقد استأنفتُ وجودي.

أعلم أنّ الجميع لا يشعرون بالتّعاسة بنفس قدر الحدّة الّتي طبعت حالتي، لكنّي أعلم أيضًا أنّ المعاناة من نصيب البشر كلّهم. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ عدم الإحساس بالتّعاسة لا يُفيد بالضّرورة أنّنا ننتمي إلى فئة «السّعداء»، وما يُبيح قولاً عكسًا هو براعتنا في فنّ الكذب على الذّات. من ناحيةٍ أخرى، أن نستهلّ الدّرب المؤدّيَ إلى تحقّق الحرّيّة على نحوٍ كاملٍ هو تحدٍّ يخصّ الإنسانيّة جمعاء وليس فحسْب أولئك الّذين يُعانون. هذا التّحدّي هو بمثابة جبلٍ شاهقٍ وجبَ تسلّقه. وعلى مدار التّاريخ البشري، يبدو أنّ مَن نجحوا في ذلك هم بعض الحكماء وحدَهم. لكنْ، رغم الصّعوبة، لا

تكتسبُ الحياة معنًى إلّا عبر هذا الارتقاء. لتكن لنا الجرأة إذَن، ليس على أن نُلقي بأنفسنا في المجهول، بل على أن نتسلّق إلى حدود السّماء. لنُباشر البحثَ الفلسفي على معنى وجودنا، ولنبدأْ مشوار الصّيرورة الإنساني.

الفصل الثّالث

# الصّيرورة الإنسانيّة

**يوجد دائمًا أُناسٌ يُضحّون من أجل تذكيرنا بأنّنا لسنا بعدُ بشرًا بما فيه الكفاية، ليُخبرونا أنّ الحياة لم ترتقِ بعدُ إلى درجة الحياة[1].**

قد يبدو لكم هذا غريبًا، لكنْ بالرغم من أنّي قضّيتُ مُعظم حياتي بائسة، سأسلك الدّربَ نفسه إذا توجّب عليّ أن أبدأها من جديد، ذلك لأنّ شدّة معاناتي هي ما قادني إلى صميم وجودي.

لكثرة الوسائل الّتي جرّبتُها كي لا أُعاني، حصل لي الفهم أنّه إذا ما أصررتُ على البحث عن سبب تعاستي في ما هو متخارجٌ عنّي، فلن أتمكّن أبدًا من العيش على وجه الكمال. وقد انتهيتُ بالفعل إلى إدراك أنّ استبانةَ مصدر تعاستي هو إمكانٌ داخليٌّ صرف. ويُردّ ذلك إلى أنّ سبب معاناتي لم يكن يُوجَد ضمن الأحداث في حدّ ذاتها بل في تأويلي لها (في المعنى الّذي سأحمله عليها)، ضمن تدبّري لوجودي الباطنيّ (في الأفكار والانفعالات الّتي أُغذّيها في مواجهة هذه الأحداث) وضمن ردّ فعلي إزاءها (في القرارات المتّخذة

(1) انظر:

Marc Chabot, *En finir avec soi: les voix du suicide*, VLB éditeur, Montréal, 1997, p. 42

والأفعال الّتي أقترفها عقب هذه الأحداث). ثمّ إنّي انتهيت أيضًا إلى فهم أنّ الموقف الأفضل أمام المعاناة هو أن أتركها تستوطنني، أن أشعر بها بلا تحفّظٍ وأن أتقبّل وجودها. مثل هذه الاستجابة للمعاناة الّتي تُلازم الحياة في حركةِ تطوّرها هي في واقع الأمر انفتاحٌ على الفرح، لأنّ كلّ موت يُفضي إلى انبعاثٍ جديد.

أرشدني هذا التّحويل لوجهة النّظر إلى أنّ بإمكاني وضعَ مصيرِ تغييري تحت مشيئة المعاناة إذا ما كففتُ عن التّصدي لها، وهكذا أصير أفضل حالًا. غمرني هذا الاكتشاف بسرورٍ بالغ، لأنّ قُدرة التّغيير هذه الّتي مسّت ما هو أساسيّ بداخلي توافقت مع الحرّيّة الأصدق والأرسخ على الإطلاق، الحرّيّة الوحيدة الّتي كنت أحتاج إليها فعلًا. هكذا أدركت حرّيّتي في أعماق ذاتي كأنّها سرُّ أسرار حياتي. وقد شكّل هذا الاكتشاف خطوتي الأولى ضمن مسعًى لن ينقطع إلّا بموتي، هذا المسعى هو ذلك الّذي من شأن الصّيرورة الإنسانيّة.

أن أصير إنسانًا، فذلك معناه أن أنظر في ما وراء المظاهر وأسير نحو هذا الأفق الّذي يرتسم بعيدًا، هو أن أبدأ في استشعار الحرّيّة وأكفّ عن تحمّل الوجود، أن أبلغ النّظر إلى الجمال وأنا التي لم أكن أُبصر في ما مضى سوى القبح، وأصل إلى تمييز الكوكبات النّجميّة حيث كنت أعتقد أنّي لا أرى غير النّجوم. دلالة أن نصير بشرًا هو أن نُوَفَّق في العثور على المعنى حيث لم نكن نتبيّن سوى صمت العبث.

كنت أظنّ، على مدى وقتٍ طويل، أنّ العالم عبثيٌّ لأنّه لم يكن يتطابق مع الرّؤية الّتي كانت لي عن عالمٍ مثاليّ. لطالما صدّقت أنّ الحياة ليست جديرةً بأن تُعاش لأنّ حكايتي لا تنسجم مع الفيلم الّذي كنت أريد أن أشارك فيه. ظننتُ، زمنًا طويلًا، أنّ عليّ أن أضمحلّ، لأنّي أحبطت أفقَ انتظاراتي. وكلّ مَن خَبِر، بشكلٍ خاصّ، شُعورَ الفشل يعرف إلى أيّ حدٍّ هو مُؤلم.

إنّ الوعي بالبون الشّاسع بين ما نحن عليه وما نرغب فيه ونستطيعه ونريد أن نكونه، بإمكانه أن يُولّد إحساسًا بالفشل واليأس. ومع ذلك، يمكن لهذا الوعي أن يُثير أيضًا فرحًا يغمر النّفس. هذا الفرح هو ذاته الّذي يُرافق الإبداع.

## قابلية الإنسان للكمال

لنتخيّل لحظةً ما الّذي يمكن أن تكونه الحياة من دون تطوّر. لن أتوقّف كثيرًا عند التّطوّر الخاصّ بوجودنا الجسديّ، لأنّه يحصل رغمًا عنّا بطريقةٍ أو بأخرى. ليس عليَّ أن أفكّر في دمي الّذي يجري، في خلاياي الّتي تتجدّد، في أظافري الّتي تنمو وفي شعري الّذي يتساقط. فميكانيكا الجسد ليست في حاجة إلى أن نُبيّن لها كيف تعمل، هي لا تحتاج منّا سوى أن نعتني بها ونصونها. أمّا في ما يخصّ باطننا فالحال على خلاف ذلك، لأنّه يتطلّب اهتمامًا لا ينقطع. كيف يمكن أن تسير الأمور بالنّسبة إلينا في غياب التّطوّر؟ ستكون كلّ حركاتنا مشروطة، وأفكارنا دائريّة، يُمكن أن تصير حياتنا برمّتها

تكرارًا مبتذَلًا لما هو ذاته. حياة الآلة على هذه الشّاكلة ليس لها أيّ معنى.

إنّ ما يجعل بين الحياة والموت اختلافًا هو الحركة، فإذا كانت حياة الآلة تفتقر إلى المعنى فلأنّ التّطوّر لم يجد له مكانًا فيها. الإنسان، بما هو محكومٌ بمبدإ الحياة الّذي يتجسّد في النُّموّ، ليس شيئًا ثابتًا، مكتملًا وجامدًا. بل هو، على النّقيض من ذلك، ديناميكيٌّ على نحوٍ كامل. بعبارةٍ أخرى، يتحدّد الإنسان باعتباره حركةً وإبداعًا وتجاوزًا للذّات. كي نُعيد صياغةَ عبارةٍ لنيتشه يَدين بها لبنداروس (شاعر غنائيّ ذائع الصّيت عاش في اليونان قبل سقراط بفترةٍ قصيرة): ينبغي على الإنسان أن يصير ما هو[1]. تنطوي طبيعة الإنسان على ما يُجيز له تخطّي ذاته بصورةٍ دائمةٍ بما أنّه يُشارك في الكائن [le vivant] ولأنّ الحياة تطوّريّة. هل من المُمكن، في هذه الحال، ألّا تتّخذ حياةُ الإنسان معنًى إلّا ضمن احترام هذا التّطوّر الثّابت والحركة الدّيناميكيّة للحياة؟ لأنّه، إن كان الأمر على هذا النّحو، فإنّنا كلّما ناهضنا التّغييرَ والتّطوّر سينجرّ عن ذلك نكوصٌ للحياة الّتي هي نحن، ومن هنا يمكن أن ترتسم الطّريق الملوكيّة للمعاناة.

هذا هو، في الواقع، جوهرُ تفكيري: أعتقد أنّ التّعاسة تتأتّى من جرّاء كوننا نرفض التّطوّر. نحن نحيا بائسين على معنى أنّنا

---

(1) انظر:

Nietzsche, *Le gai savoir, Le Livre de Poche*, Librairie Générale Française, 1993, p. 278.

نناقض في كيفيّة عيشنا ما تستلزمه الحياة. إنّما نعاني من أجل أنّنا نرفض التّغيير في حين أنّ ما يُميّز الحياةَ هو كونها سيلانًا أبديًّا. من شروط العيش الجيّد أن نتصرّف في توافقٍ تامٍّ مع حركة الحياة وأن نحيا بكيفيّةٍ تساعد في توسيع وعينا. وهكذا، يكون من الطّبيعيّ أن تتمكّن التّعاسة من أيّ واحدٍ منّا، في مرحلةٍ أو أخرى من حياتنا، بما أنّه يحدث لنا جميعنا في وقتٍ من الأوقات أن نمتنع عن التّطوّر. إذا كنّا نرغب في العيش على وجه الكمال، فيجدر بنا إذَن أن نقبل بالتّطوّر. لكن ما المقصود بأن نتطوّر؟ هل يتضمّن هذا أنّني مُلزمٌ بتغيير عملي، لونِ شعري، الأنشطة التّرفيهيّة، الأصدقاء؟

يجب أن نحذر الخلطَ بين التغيير والتّطوّر. فالتّطوّر يتطلّب بالضرورة اتّجاهًا مّا، تقدّمًا وغائيّة. وهذا ما لا ينطبق على التّغيير. فالتّغيير يعني أن تصير مختلفًا، أن تصير آخر، أمّا دلالة أن تتطوّر فهي أن تصير أفضل، أن تصير أنتَ ذاتك على نحوٍ مغاير. التّطوّر هو ما يتوافق مع نموّ الباطن الخاصّ، إنّه يُشبه يقظة الوعي ويُماثل التّعرّف على الوجود الأكثر حميميّة. أن تتطوّر يعني أن تكون على طريق الخير. لكن، كيف نُعرّف الخير؟

## على درب الخير

يبدو الخير على صلة بالرّغبة، لأنّ الجميعَ يرغبون في ما يحسبونه خيرًا لهم. بعبارةٍ أخرى، تكون رغباتنا موجَّهةً ومتطلّعة إلى الخير. لكن كيف يحدث ألّا نتعرّف كلّنا على الخير في الموضع

نفسه؟ يبدو الخير مُتحوّلاً (يعني بإمكانه أن يحمل وُجوهًا متعدّدةً). فما أراه أنا خيرًا هو ليس بالضّرورة كذلك عند غيري، والعكس صحيح. لكن، هل تتوفّر هذه النسبيّة في الخير على المعنى؟ أليس من الأكثر حكمةً أن نتصوّر وجودَ خيرٍ مطلقٍ يكون هو ذاته عند الجميع، بالتّزامن مع وجود ضروبٍ من الخير النّسبيّ تختلف بحسب الحاجات الشّخصيّة لكلّ واحد. وباعتبار ما أتينا على ذكره في خصوص قابليّة الإنسان للكمال، يمكنني أن أميل إلى الاعتقاد بأنّ الخير المطلق يتوافق مع التّطوّر وتجاوز الذّات، وأنّ كلّ ضروب الخير الأخرى النسبيّة تعكس مختلف الوسائل الّتي يمكن لأيّ واحدٍ منّا أن يعتمدها من أجل بلوغه. ومردّ هذا إلى أنّنا وإن كنّا جميعًا منذورين للتطوّر، فإنّ هذا التّطوّر لا يحدث لكلّ منّا بالكيفيّة نفسها. فليس من الجائز أن نتعلّم كلّنا الأشياء نفسها وبالطّريقة عينها، ثمّ إنّنا لا نمضي في الطّريق انطلاقًا من المكان نفسه. مع ذلك، خليقٌ بنا جميعًا أن نصير أفضل.

من وجهة نظرٍ فلسفيّة، يعني فعلُ التّطوّر أن نكون على الطّريق نحوَ الخير. لكن يظلّ من الضّروري أيضًا أن نصل إلى تخطّي ما لا يَحمِل من الخير سوى المظهر. وإميل-أوغست شارتيي، الملقّب بـآلان، الّذي كان الحافزُ إلى فكره برمّته هو الرّغبة في تجاوز الأحكام المُسبّقة بواسطة التّفكير النّقدي، يُوضّح بشكل جيّدٍ ما كنّا بصدده وذلك في خواطره الشّهيرة. بالاستناد إلى مقطع من الجمهوريّة لأفلاطون، يعرض آلان مواصفات السّعادة، بالإضافة

إلى كيفيّة تحصيلها وحفظها على وجه الخصوص. نستطيع أن نتبيّن ضمن ذلك صلةً مباشرةً بين السّعادة والحكمة، حكمةٍ يُمكننا تعريفها بالبحث عن الخير. دعونا نتتبّع هذا المقطع، قبل أن نتدبّره لاحقًا.

إنّ حكايات أفلاطون الخرافيّة، تُشبه في مجملها، قصصَ المربّية، لكنّها ببعض الكلمات البسيطة المُلقاة على نحوٍ عرضيّ، تترك صدًى في أعماقنا، وتُنير فجأةً أركانًا مجهولة. وهو ما ينطبق على هذه القصّة لشخصٍ يدعى إير، اعتُبر في عداد الأموات إثر إحدى المعارك، ثمّ عاد من مملكة الموتى بمجرّد التّعرّف على الخطإ، ليروي ما شاهده هناك.

إليكم ما كان عليه الاختبار الرّهيب: اقتِيدَت الأرواح أو الضّلال، أو كيفما يحلو لنا تسمية ذلك، إلى أحد الحقول الشّاسعة وأُلقيت أمامها أكياسٌ تُوجد فيها حيواتٌ للاختيار. هذه الأرواح ما زالت تتذكّر حياتَها الماضية، فاختارت بحسب رغباتها أو حسراتها. أولئك الّذين كانوا يحبّون المالَ أكثر من أيّ شيءٍ آخر اختاروا نصيبًا وافرًا منه، أمّا الّذين كانوا قد توفّروا على كثيرٍ منه فقد أرادوا المزيد. بحث الشّبقيّون عن أكياسٍ مليئة بالملذّات، أمّا الطّموحون فقد بحثوا عن حياة الملوك. في النّهاية، وجد كلّ واحدٍ ما يحتاج إليه، ثمّ اتّجهوا، حاملين على أكتافهم قدَرَهم الجديد، ليشربوا الماء من نهر ليثي، وهو ما يعني نهر النّسيان، ثمّ غادروا من جديدٍ إلى أرض البشر، كي يعيشوا وفقًا لاختيارهم.

هذا هو الاختبار الفريد من نوعه والعقاب الغريب، وهو أكثر فظاعةً ممّا يوحي به، لأنّه يُوجد عددٌ ضئيلٌ من النّاس الّذين يتدبّرون الأسبابَ الحقيقيّة للسّعادة والبؤس، أولئك الّذين يتعقّبون المصدر، يعني الرّغبات المتسلّطة الّتي تهزم العقل. هؤلاء يُعرضون عن الثّراء لأنّه يجعلهم يتأثّرون بالتّملّق ويتولّون عن البائسين، ويعرضون عن القوّة ليتجنّبوا الجَورَ وكذلك شأنهم إزاء الملذّات الّتي تحجب أنوارَ العقل وتطفئها في آخر الأمر. هؤلاء الحكماء سيعمدون حينئذٍ، في حذرٍ، إلى تقليب أكثر من كيسٍ جميل المظهر، يحرصون دومًا على عدم فقدان التّوازن وعدم المجازفة، ضمن حياةٍ متلألئة، بالقليل من الحسّ القويم الّذين أحرزوه وحفظوه بكثيرٍ من المشقّة. هؤلاء سيحملون على ظهورهم شيئًا من القدر الغامض المبهم الّذي لا يمكن لأحدٍ أن يرغب فيه.

لكنّ الآخرين، الّذين لهثوا طيلةَ حياتهم لتحصيل رغبتهم، كانوا مُتلذّذين بما كان يبدو لهم فاخرًا، دون أن ينظروا إلى أبعد من الطّبق. ماذا تُريد من هؤلاء أن يختاروا، إن لم يكن مزيدًا من الضَّلال والجهل، ومزيدًا من الكذب والإجحاف؟ وهكذا يُعاقبون أنفسهم، بقسوةٍ لا يمكن لأيّ قاضٍ أن يسلّطها عليهم. لعلّ هذا الثّريّ في المرج الكبير الآن. وماذا تراه يختار؟ لكن دعونا نترك الاستعارات. لطالما كان أفلاطون أقرب إلينا ممّا نعتقد. لم يكن لديّ أيّ تجربةٍ تتعلّق بحياةٍ جديدةٍ يُمكن أن تعقب الموت، لذلك فالقول بعدم الاعتقاد فيها لا يفي بالغرض، إذ ينعدم تمامًا إمكان التّفكير

**بشأنها. أقول بالأحرى، إنّ الحياة المستقبليّة، حيث سنُعاقب وفقًا لاختيارنا الخاصّ، وحتّى وفقًا لقانوننا الخاصّ، هي هذا المستقبل ذاته حيث ننزلق دون توقّف، وحيث يطوّر كلّ واحد منّا اختيارَه الّذي في العلبة. ومن الصّحيح أيضًا أنّنا لن نكفّ عن الشُّرب، من نهر النّسيان، لاعنين الآلهة والقدر. ذلك الّذي اختار الطّموح لم يكن يعتقد أنّه اختار دناءة التملّق، الرّغبة، الظّلم، لكنّ ذلك كان في العلبة[1].**

يشترك هذا الاقتباسُ مع أُمثولة الكهف في كونه يستدعي قبل كلّ شيءٍ إشكالَ الشرّ الّذي ينجم عن الجهل. في الواقع، يُمكننا أن نرى في هذه الخرافة أنفسًا عمدتْ إلى اختيارٍ سيّئٍ عن جهل، مُعتقدةً في قدرتها على إيجاد السّعادة ضمن ما ليس فيه من السّعادة سوى المظهر.

لإشكال المظهر حضورٌ كلّيٌّ في حياتنا: كيف نميّز الكينونة من الظّاهر؟ يبدو أنّ الحكماء وحدَهم في وسعهم ذلك، وهذا يتوقّف فحسْب على جهودهم المتعدّدة. إذا تتبّعنا مجرى الاقتباس سنفهم جيّدًا دواعيَ تميّز الحكماء من غيرهم. في البدء، ذُكر أنّ الأنفس اختارتْ قدَرها الجديد بحسب رغباتها وحسراتها. لمجرّد أنّنا نختار قدرنا يسود انطباعٌ بتملّك قدرٍ من الحرّيّة، لكنْ هل أن أكون حقًّا حرًّا يعني أن أكون تحتَ سيطرة رغباتي وحسراتي؟

---

(1) انظر:

Alain, *Propos sur le bonheur*, Éditions Gallimard, Paris, 1928, p. 79.

لقد أُشيرَ بالفعل، في مستوًى أبعد بقليل، إلى أنّ الرّغبات المتسلّطة الّتي تهزم العقل هي ما يُؤصّل للخلط بين السّعادة وما ليس له من السّعادة سوى المظهر. نرى جيّدًا أنّ الحكماء يُتقنون تبيّنَ الفرق: هؤلاء الحكماء سيعمدون إذَن، في حذرٍ، إلى تقليب أكثر من كيسٍ جميل المظهر. وقدْ أُشيرَ كذلك إلى أنّ أولئك الّذين يختارون وفقًا لرغباتهم يفتقرون إلى القدرة على الاستشراف. نتبيّن إذَن ههنا أنّ ما نظنّه من قبيل السّعادة هو في الغالب على صلة بالزّائل، في حين أنّ السّعادة الحقيقيّة هي بالأحرى مشروعٌ طويل الأمد. من السّهل التّعرّف إلى ذلك في حياتنا اليوميّة. فمثلًا عندما نكتفي بصَرف يومنا في أكل الشّكلاطة والرّقائق قد نحصل على المتعة في حينها، لكنّ ذلك لن يجلب لنا السّعادة لأنّه، عاجلًا أم آجلًا، سيعترض الجسد وستتدهور الصّحة. لنضرب مثلًا آخر يهمّ هذه المرّة كثيرًا من الشّباب: يُمكن للانقطاع عن الدّراسة في سنّ السّادسة عشرة أن يبدو في البداية فكرةً جيّدة، بما أنّ هذا يمنح انطباعًا واقعيًّا عن الحرّية، لكن تأتي اللّحظة الّتي تُوصد فيها أبواب عديدةٌ دون هؤلاء الشّباب الّذين لن يحصّلوا أيَّ شهادةٍ تمكّنهم من فعل ما يريدون في الواقع وليبرزوا للعالم مواهبهم. وحده الحكيم في استطاعته أن يُطبّق حرّيتَه، لأنّه لا يبني خياراته على الأوهام.

وقد ذُكر بالإضافة إلى ذلك، أنّ الهوس بالملذّات لا يُمكنه أن يُولّد، في نهاية المطاف، سوى الجهل والضَّلاَل وما ينجم عنهما، هما أيضًا، من كذبٍ وجور. وإنّنا لنتبيّن جيّدًا هذه العلاقة بين السّبب

والنّتيجة مع نهاية هذا الاقتباس عندما قال آلان: لن نكفّ عن الشّرب، من نهر النّسيان، لاعنين الآلهة والقدر. في الواقع، يقودنا الجهل بالأسباب الحقيقيّة إلى شرورنا (يعني نحن أنفسنا بما أنّنا، على غرار هذه الخرافة لأفلاطون، نتحمّل وحدَنا المسؤوليّة على حيواتنا) إلى أن نُدين زورًا، وهو ما يُسبّب الظّلم. إنّ مسؤوليّة أنفسنا تقع على عاتقنا، وهذا على الأرجح ما فهمه الحكماء، لأنّهم لن يختاروا رخاءَ الحياة الهنيّة، وإنّما بالأحرى قدرًا غامضًا بما أنّهم حريصون دومًا على عدم فقدان التّوازن وعدم المجازفة، ضمن حياة متلألئة، بالقليل من الحسّ القويم الّذين أحرزوه وحفظوه بكثير من المشقّة. نرى جيّدًا ههنا بأيّ كيفيّةٍ يمكن للمظهر أن يكون خادعًا، وذلك بالنّظر إلى أنّ الرّخاء ليس الضّامنَ للسّعادة، بل حتّى إنّه، على العكس من ذلك، غالبًا ما يتنافى معها. لكي نتعرّف على الخير الحقيقيّ، يبدو من الضّروري إذَن أن نستعمل العقل، بحكم أنّه ينبغي علينا معرفةُ كيف نُميّز الخيرَ المطلق من الخير النّسبي. هكذا تستحيل إذَن مُهمّة توسيع وعينا إلى ضرورةٍ قصوى بهدف أن نستهلّ طريقَنا نحو الخير.

بالرّغم من كلّ هذه الإيضاحات، ثمّة سؤالٌ يظلّ قائمًا: ما الّذي يُقيم فرقًا بين الحكيم و«غير الحكيم»؟ بعبارةٍ أخرى لماذا يكون البعض أكثرَ قُدرةً على الرّغبة في الخير المطلق ويتمكّنون من تجنّب الخلط بينه وبين مجرّد الخير النّسبيّ؟ هل يوجد ما هو سابق للحكمة؟ شيءٌ من قبيل الحساسيّة الفائقة للخير الأسمى؟

## الخطر الملازم لانعدام الحسّ

يرتبط وعي الكائن ارتباطًا وثيقًا بحساسيّته، وإذا كنّا نأمل في أن نصير واعين أكثر فأكثر، فينبغي علينا إذَن أن نصير كائناتٍ حسّيّةً بشكلٍ متزايد. لكن بما أنّ الحساسيّة تتقاطع مع الحزن تمامًا مثلما تتقاطع مع الفرح، فإنّه يترتّب على ذلك أنّه بقدر ما نتقبّل الفرح، نكون أيضًا حسّاسين إزاء الألم. وهكذا تُشكّل المعاناة جزءًا من الحياة وليس في وسعنا الفكاك منها دون أن نُقلّص في الوقت نفسه نطاقَ وعينا. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ الاستمرار في تجنّب المعاناة يسبّب فقدان الحساسيّة وهو ما يُعادل اختزالَ الوعي، لأنّه باستبعاد معاناتنا (وبصورة لاإراديّة منفذنا إلى الفرح)، نكون قد ضيّعنا كذلك بعضًا من أنفسنا. إنّ حساسيّتَنا هي ما يبيح لنا أن نكون متلقّين للخير والشرّ. وبصورةٍ موسّعة، أن نُعدَم إحساسنا بنبذنا للمعاناة فذلك من شأنه أن يُعطّل تمامًا القدرة على تبيّن الخير من الشرّ، أو ألّا نفضّل قطّ، غريزيًّا، الخير على الشرّ.

إنّ امتداد الصّلة بين الوعي والحساسيّة يمكن مُلاحظتُه بوضوحٍ في حالة الآلة، لأنّ الحياةَ إذا لم تكن تحمل معنًى في غياب التّطوّر، فذلك يعني أنّ المعاناة الميتافزيقيّة تلازم وجودَها حتمًا، ومردّ ذلك إلى أنّ هذه الآلة هي المُمثّل بامتياز للإنسان الّذي لم يُتِمّ «صيرورتَه الإنسانيّة». الآلة، الّتي بدأت فجأةً تشعر بالتّعاسة، تجد نفسها أمام خيار: يمكنها أخذ قرارٍ بأن تستيقظ وتستهلّ حياةً تكون جديرةً بذلك، إلّا أنّ بإمكانها أيضًا أن تقرّر عدم الاضطلاع بحرّيتها والبحث

عن وسيلةٍ كي تتخدّر بما يكفي حتّى تتجنّب تمامًا المعاناة الميتافزيقيّة. حينما تختار الخَدر الوجدانيّ بغاية حماية نفسها من المعاناة، فهي تُقيم سدًّا بينها وبين السّعادة. ومن خلال الغياب التّام للشّعور بالتّعاسة، يصير عديم الحسّ حيال ذاته، غير واعٍ بمعاناته الخاصّة. وبتخدّره على هذا النّحو، لا يصير مع ذلك أكثر سعادة، لكنّه يضمن فحسْب أن يستمرّ ضمن أوهامه المُريحة. من يرفض المعاناة يرتدي قوقعةً من عدم الإحساس سميكةً بهذا القدر أو ذاك، بحسب الحالة. هذه القوقعة تحميه بالفعل من المعاناة، لكنّها تعبث أيضًا بقدرته الدّاخليّة على أن يشعر ويرغب في كلّ ما هو جيّد بالنسبة إليه. حالة الخَدر هذه تجعله لا يفقد وعيَه بذاته فحسْب، بل حرّيته أيضًا. وبفعل شلله، سيضِلّ الطّريق. وسيذهب مع الرّيح ويُضيّع في الأوهام عمرَه، تلك الأوهام الّتي تتركه، في كلّ مرّة، وحيدًا مع هذا الخواء الدّاخليّ.

هذا الجهل بالذّات هو سرّ التّعاسة إذ يستحيل علينا أن نَسوس حياتَنا الخاصّة. ذلك الّذي لا يتوفّر على وعي بالذّات، الّذي لم يعد قلبُه يحدّثه بأيّ شيء، لن يعود في استطاعته الانشغال بالذّات. في مواجهتها لمثل غياب الحرّية هذا، ولمثل هذا العجز عن الارتقاء، تنزع الآلة طبيعيًّا إلى حالة الخَدر دائمًا بجرعاتٍ متفاوتة، إلى حدود انتفاء المعاناة، انتفاء الإحساس.

كلّما تفاقمت معاناةُ الآلة، كانت طريقة التّخدير الّتي تختارها على قدرٍ من الأهمّية. وأولئك الّذين عانوا إلى حدٍّ كبيرٍ من التّعاسة دون أن يكونوا قادرين على الوُثوب، هم بطبيعة الحال أولئك الّذين يرتدون

الدّروع الأكثر وقاية، الأكثر متانة، والأكثر حصانة ضدّ المعاناة. يترتّب على ذلك أنّ هؤلاء هم، عمومًا، في غيبوبتهم العميقة، مَن يجعلوا الآخرين يُعانون بشدّة. من المُرجّح جدًّا أنّه يستحيل، ضمن حالة الخَدر هذه، أن نستشعر الألمَ الّذي نسبّبه للآخر، أن نعثر على بذور العنف. وهذا يوضّح إلى أيّ درجةٍ تكون العلاقة بالذّات حاسمةً كي ندخل في علاقةٍ مع الآخر. كيف لمن لا يستطيع الشعور بمعاناته الخاصّة أن يكون قادرًا على أن يستشعر المعاناة الّتي يسبّبها للآخر؟

## الحرّية والضّمير

نتأرجح جميعنا، بدرجاتٍ متفاوتة، بين حياة المستيقظ وحياة الآلة. وفي رأيي أنّ الهدف من الوجود الإنساني هو على الأرجح أن يكون المرءُ مستيقظًا أكثر فأكثر حتّى يبلغ مثلًا أعلى على شاكلة الوعي الكامل عند الحكيم، لأنّ هذه هي الطّريق المؤدّية إلى السّعادة الحقيقيّة، إلى فرح العيش البسيط. ولأنّ الاختلاف بين الحكيم والإنسان الّذي استولت عليه التّعاسة هو رهنٌ بالحرّيّة من عدمها، فثمّة ضرورةٌ ملحّة للتّساؤل بشكلٍ أعمق حول هذه التّيمة.

عمومًا، نحن نفكّر في الحرّيّة باعتبارها إمكانَ أن نفعل ما نريد. وبعبارةٍ أخرى، قد تعني الحرّيّةُ انعدامَ الإكراه والعوائق في ما يخصّ إرادتنا. لكنّ تصوّر الحرّية بهذه الكيفيّة لا يعكس إلّا افتقارَنا للعمق وسعينا إلى الرّاحة والرّخاء. إنّ قصْرَ الحرّية على مثل هذا التّعريف يُعادل اغتيالَ الإمكانات الإنسانيّة الكامنة. ليس الإنسان الحرّ هو

مَن يتملّك القدرة على فعل ما يرغب فيه متى شاء، فهذا الشّخص هو بالأحرى عبدٌ لرغباته وغرائزه ونزواته. لنتذكّر، في هذا الصّدد، خواطرَ آلان. الشّخص الحرّ هو، على العكس من ذلك، مَن يكون في ارتقاءٍ لا ينقطع، هو من يُريد أن يبلغ منتهاهُ ويحقّق كاملَ إمكاناته. أن أكون حرًّا لا يعني أن أحيا وفقًا لأهوائي، بل بالأحرى أن أعمل بمقتضى ما يُريده الإنسان، أي الخير. وهكذا فإنّ حرّيتَنا الحقيقيّة لا تُفصِح عن نفسها إلّا حينما نُحقّق الخير ونُجسّده.

ما دامت الحرّيّة ليست التّنوّعَ المُبتذلَ للاختيار بل تحقيقَ الخير، فهي في توافقٍ مع الحكمة. وقد يعبّر عن ذلك بشكلٍ جيّدٍ لوي لافيل، فيلسوف فرنسيّ من القرن العشرين، عُرف بفلسفته حول الرّوح وإسهامها في الميتافيزيقا.

**تُوجد الحكمة عند النّقطة الّتي تتماهى فيها، داخلَ كلٍّ منّا، الحرّيةُ مع الضّرورة، حيث لا يُمكننا أن نتصرّف على خلاف ما فعلنا، ذلك أنّ نشاطنا صار روحيًّا، بمعنى أنّه يجد في ذاته هذه الدّواعي إلى الفعل، وهي دواعٍ لا تتمايز مع جوهره ذاته[1].**

لهذا، فالإنسان الّذي تستند حياته إلى الضّمير على نحوٍ كلّيّ هو وحدَه من بإمكانه أن يكون حرًّا، لأنّ الإنسان الحرّ يختار الخير دون قيدٍ أو شرط. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ رهان الحرّية هو رهان الخير.

---

(1) انظر:

Louis Lavelle, *De l'intimité spirituelle*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1955, p. 254.

بيد أنّه كي نأتي حقًّا بفعل حرّ، يجب سلفًا أن نُنمّيَ معرفتنا بالخير بُغيةَ أن نُميّز الحقيقيَّ من الوهميّ. «**على وجه العموم، يبدو إذَن أنّ الخطأ، لكن أيضًا الحرّية، يقعان ضمن أحكام القيمة الّتي أحملها على الأحداث**»[1]. كما يُذكّرنا بيارهادو، فيلسوف فرنسّي مُتخصّص في الحضارة القديمة ويُشيد بالفلسفة بوصفها أسلوبَ حياة. مع ذلك، يشترط تغيير أحكامنا القيميّة أن نُبدّلَ طريقة تفكيرنا ووجودنا. وكمثالٍ على ذلك، يتوجّب علينا، تحت هَدي أحد التّعاليم الأساسيّة للفلسفة الرّواقيّة، أن نعرف كيف نميّز ما هو رهن بنا ممَّا ليس تحت مشيئتنا في شيء. في واقع الأمر، تتركّب الحكمة من هذا الاقتدار على تقبّل ما ليس في حوزة إرادتنا، لكن أيضًا من هذه القوّة على أن ننشغل بكلّ ما يتعلّق بنا. وقد أفضت الاستنتاجات الرّواقيّة، من جهةٍ أخرى، إلى أنّ ما ينشأ عن النيّة الأخلاقيّة هو وحدَه في الحقيقة ما يعود لنا أمرُه. «**إرادة فعل الخير هي الحصن المنيع، الّذي يستطيع كلّ واحدٍ أن يُشيّده في داخله. على هذا النّحو سيبلغ الحرّيّة والاستقلاليّة والعصمة**»[2]. وبناءً على ذلك يجد أساسُ الحرّيّة مصدرَه في الضّمير الّذي يحمله كلُّ إنسانٍ في ذاته.

---

(1) انظر:

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Éditions Gallimard, Paris, 1995, p. 206.

(2) انظر:

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op.cit, p. 199.

باطن الإنسان إذَن هو مُنطلَق الحرّيّة، وهو ما يمكن إعادة صياغته بالقول إنّ الحرّيّة على صلة حميمةٍ بمدى اكتفائنا بأنفسنا[1]، يعني بقدرتنا على أن نكون المبدأ المُحايثَ لأفعالنا. وإذا ما كان دليلُ أن نكون أحرارًا هو أن نتوفّر على المقدرة والإرادة من أجل تفعيل المبادئ الّتي تُوجّه حياتَنا، فإنّ حرّيّةَ الحكيم الكاملةَ ستتمثّل عندئذٍ في تعيين رُؤيته إلى الخير بواسطة الأفعال الّتي سيأتيها. ولأنّه هو من يفكّر في حياته ويحيا كما يُفكّر[2]، فإنّ الحكيم يجُسّم نموذجًا حقيقيًّا للنّزاهة والأصالة والتّماسك الدّاخليّ. من ناحيته، يلحّ توماس دي كونينك، مفكّر الكرامة الإنسانيّة، على أسبقيّة الباطن ويُحدّثنا عن الإيتيقا مستندًا إلى أصلها الاشتقاقيّ.

**بما أنّ «عاداتنا» و«استعدادتنا المكتسبة» [Habitus][3] تُشكّل «موطننا» الأصليّ، فإنّ طبعنا وقع تمثّله جيّدًا في التّأثيل المزدوج لكلمة «إيتيقا» (في الوقت نفسه إيتوس [ethos]، «العادة، العرف» وإيتوس، «كهف، مسكن، طبع»). تُشير المعاني الأخيرة بطريقةٍ**

(1) من البادئة *auto* الّتي تعني «الذّات عينها» و*nomos* الّذي يعني «قانون»، يحُيل التّأثيل على القدرة في أن يكون للذّات عينها قانونها الخاصّ. [المؤلّفة]

(2) انظر:

Comte-Sponville, *Présentations de la philosophie*, Albin Michel, Paris, 2000, p. 14.

(3) بشكل عامّ، الهابيتوس هو نسقٌ من الاستعدادات المُكتسَبة يمتدّ عبر الأجيال وفقًا لآليّة التّنشئة أو ما يمكن أن نسميّه بعمليّة «تحضير الشّعوب» من خلال العائلة والمدرسة والطّقوس الاجتماعيّة، إلى غير ذلك. من ثمّ يكون الفرد محصّلةَ مسارٍ طويل من اللّقاحات الفكريّة والقيميّة. [المترجم]

**راسخةٍ إلى سمةٍ أساسيّةٍ من سمات الوجود الإنسانيّ: المكان الأوّل الّذي أقمنا فيه، وهو مكانٌ يستحيل علينا أن نُغادره، أي أنفسنا[1].**

السّؤال الكامن خلفَ كلّ تفكيرٍ إيتيقيّ هو «كيف نتصرّف بشكلٍ أفضل؟» وهو أيضًا السّؤال الّذي يدور دائمًا في رأس الحكيم لكي يُوجّه أفعاله. بعبارةٍ أخرى، الحكمة هي مُزاولة الحرّيّة الّتي تقود إلى الإيتيقا. تمامًا مثل الحكمة والحرّيّة، تكون الإيتيقا في البدء مُحصّلةً لباطننا. إذا كان الباطن على هذا القدر من الأهمّية، فلأنّه المكانُ الوحيد الّذي يحتضن مولدَ الحرّيّة الحقيقيّة، ذلك لأنّ الحرّيّة هي بالأساس إدراكٌ للذّات يوفّر الشروط لفعلٍ من قبيل الإبداع الإيتيقيّ. بهذا المعنى، غالبًا ما تمثُل الإيتيقا باعتبارها التّحديَ الإنسانيَّ بامتياز.

## حرّية سيزيف

لنترك ألبير كاميه، صاحب المقالة الفلسفيّة أسطورة سيزيف، يُحيي في ذاكرتنا هذه الأسطورةَ ذات الأصل الإغريقيّ.

**أدانت الآلهةُ سيزيف بأن يدفع صخرةً بلا انقطاعٍ صُعودًا إلى قمّة الجبل حيث تسقط الصّخرة من جديد بسبب ثقلها. لقد ظنّوا**

(1) انظر:
Thomas De Koninck, *Réflexions sur le bonheur*, conférence prononcée à l'Université Laval dans le cadre de la semaine de prévention du suicide, 5 février 2005.

**لسببٍ وجيهٍ إلى حدٍّ مّا أنّه ليس ثمّة عقابٌ أفظع من العمل العبثيّ الّذي لا أمل فيه[1].**

وبالنظر إلى الحكم المُؤبّد بأن يدفع صخرةً إلى قمّة الجبل دون أن يبلغ ذلك إطلاقًا، كيف يمكننا الحديث عن «حرّيّة» سيزيف؟ في الواقع، لا أحد يبدو أنّه أدنى حرّيّةً من هذا المسكين سيزيف الّذي يدفع صخرته.

صحيح أنّ سيزيف لا يبدو حرًّا، للوهلة الأولى، ما دام مُجبرًا على دفع الصّخرة، لكن بطريقةٍ أو بأخرى، جميعنا لدينا صخورٌ علينا أن ندفعها، يعني إكراهات مّا. ومهما يكن الأمر، عملًا، أو حياةَ العائلة، أو فقرًا، أو مرضًا، أو ضيقَ الوقت، أو قلّة المال أو الطّاقة، فكلّها أسبابٌ وجيهةٌ لنشعر بالقمع المسلّط على حرّيتنا. بيد أنّ هذه الإكراهات لا تُعيقَ الحرّيةَ إطلاقًا، لأنّ الحرّيّة تكون باطنيّةً في المقام الأوّل. أيًّا تكُن القدرةُ التي لسزيف، فهي في داخله. هو مُجبرٌ على دفع صخرته، لكن في أيّ حالةٍ يُقدم على ذلك؟ أيَنتئ شفتَيه استياءً أم يُصفّر بهما لحنَه المفضّل؟

ما أمكن لسيزيف أن يُفهمنا إيّاه هو أنّ مُنطلقَ الحرّيّة يُوجد في باطن الإنسان، وأنّه إذا ما توصّلت الفلسفةُ إلى أن تمنحنا منفذًا إلى مزيدٍ من الحرّية، فذلك لأنّها على وجه التّحديد هذا التّحويلُ لوجهة النّظر الّذي يجعلنا نرتدّ نحو الباطن.

---

(1) انظر:

Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Éditions Gallimard, 1942, p. 163.

لا يمكننا، بعبارةٍ أخرى، أن نسيطرَ على عناصر الحياة الخارجة عن نطاقنا، مثل الظّروف المناخيّة، المرض، الموت، سلوكات الغير وأفكاره، إلى آخر ذلك. إلّا أنّ في استطاعتنا، بحسب تعاليم الرّواقيّين، أن نتحكّم في إدراكنا وسلوكنا وفي قدرتنا إزاءَ كلّ ذلك. عندما أضع في الحسبان كلَّ ما ليس لي عليه سلطة، فمن السّهل أن أشعر أنّي عاجزة تمامًا، أنّي ضحيّةٌ وخاضعة. خلاصة القول، أنّني كلُّ شيء ما عدا كوني حرّة. لكن إذا نظرت في داخلي، أستطيع أن أتبيّن إمكانَ حرّيةٍ تكاد تكون لامتناهية، حرّية المعرفة والتّعلّم والتّفكير، حرّية أن أُحبّ وأكره. حرّية أن أعتقد، سواء في إلهٍ مّا أو في مُثلٍ عليا. في الواقع، حرّيتي مُترامية الأطراف على نحوٍ ربّما يستحيل معه أن أُحقّقها بالكامل، في حياةٍ واحدة، وأستوفي نطاقَها الُممكن.

الحكمة هي ضربٌ من الكمال يخصّ كلَّ ما يتّصل بكيفيّة عيشنا. وإذا كانت الحكمة مَثلًا أعلى يجب تحوّزه، فالفيلسوف (بالمعنى الواسع لذلك الّذي له موقف فلسفيّ)، ضمن رغبتِه في الحكمة[1]، هو من يسعى وراء هذا الهدف. ومن الُمرجّح جدًّا ألاّ يصير حكيمًا أبدًا، بما أنّ الحكمة هي مَثلٌ أعلى لكمالٍ قد لا نكاد نبلغُه. غير أنّ الفيلسوف لا يُعوِزه الوعيُ بحقيقة أنّ الدّرب الّذي بدأ يسير فيه ليس على هيئة هدفٍ يتوجبّ تحقيقُه بقدر ما هو سعيٌ لامتناهٍ. الفيلسوف هو سيزيف يدفع صخرته. لكن لنستحضر ما

(1) تنحدر كلمة فلسفة من اللّفظين اليونانينّ: *philein* الّتي تعني «حب» و*sophia* الّتي تُحيل إلى «الحكمة». [المؤلّفة]

قاله ألبير كاميه: **«الصّراع ذاته نحو القمم يكفي ليملأ قلبَ إنسان. يجب أن نتخيّل سيزيف سعيدًا»**[1]. وإن طلب منّا كاميه أن نتخيّل سيزيف سعيدًا، فذلك لأنّ محاولةَ العيش بحكمةٍ تمنح الحياةَ معنى. هو الدّرب إذَن، السّعي في حدّ ذاته، ما يجعل المرء سعيدًا وليس خطُّ النّهاية وحدَه.

معنى الحياة هو أن تصير بشكلٍ متزايدٍ سيّدًا على ذاتك، حرًّا، حكيمًا، فالحياة اليقِظة وحدَها جديرةٌ بأن تُعاش. تبدو السّعادة، في واقع الأمر، مُمكنةً ضمن هذا السّعي فحسْب. **«كان سقراط يُردّد في الدّفاع [l'Apologie] أنّ الخير الأسمى في نظره هو أن نضع كلّ شيءٍ قيدَ الاختبار وأنّ الحياة الّتي لا تستجيب لبحثٍ مثل هذا ليست جديرةً بأن تُعاش، تكمن السّعادة إذَن ضمن هذا البحث الّذي لا ينتهي أبدًا»**[2].

لا يمكن للفلسفة أن تُقدّم، في مُواجهة الموت، أيَّ حلٍّ سريعٍ وسهل. غير أنّنا إذا أتحْنَا لها الفرصة، فيمكنها أن تُرافق، خطوةً بخطوة، ذلك الّذي لا يُحبّ الحياة وتتوصّل إلى جعله يرى بصورةٍ مغايرةٍ ما هو تحت ناظره زمنًا طويلًا: ذاته. بيد أنّه، لا يجب أن ننسى أنّ معرفة الذّات تتطلّب جهدًا مكثّفًا ومتجدّدًا على الدّوام، وأنّ

---

(1) انظر:

Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, op.cit., p. 168.

(2) انظر:

Marcel Conche, *Analyse de l'amour et autres sujets*, Presses universitaires de France, Paris, 1997, p. 218.

الحكيم إذا كان قادرًا على الارتقاء باستمرار، فمردّ ذلك إلى أنّ من ميزاته أنّه لا يخشى المعاناة. فهو يعلم أنّ الألم، بالرّغم من المظاهر الخادعة، يكون نافعًا بحكم أنّه يمنح في شكل هديّةٍ ضُروبًا ثمينة من الإدراك تُؤَصّل للحرّية.

لقد ذكر جوزيف كامبيل أنّ الحكيم هو ذلك الذي تعلّم كيف «يسير سعيدًا وسط آلام العالم». بعبارةٍ أخرى، لا تنبني سعادتُه على رغبةٍ وهميّة، مثل غياب المعاناة... لا تُوجد سعادةٌ دون حرّيّة، ولا حرّيّة من غير جهد، لأنّ الحرّيّة هي تحقيق الذّات. وبما أنّ الحياة نُحتت من الأفراح والآلام، فيجب أن توجَد مقدرةٌ على أن يتحقّق الإنسان الحرّ ضمن المعاناة بقدر تحقّقه في الفرح. وهكذا تكون السّعادة مصحوبةً بابتسامة، لكن أيضًا، ولطاما نسينَا ذلك، بدمعة.

## في الانشغال بالسّعادة

«في الانشغال بالسّعادة» هو تعبيرٌ يستعمله آلان ليُحيل إلى فكرة أنّ النّفاذ إلى السّعادة هو في بادئ الأمر مسألةُ إرادة. يُمكن أن نعثر على المُتعة في أيّ شيء، سَواء في الرّياضة، أو مع الأطفال، أو في الأسفار، أو في العمل الجادّ، أو في الاستهلاك المفرط، أو في مأدبةٍ مع الأصدقاء، إلى غير ذلك. لكنّنا لا نجد السّعادة إلّا في داخلنا، بل علينا أن نصنعها وليس أن ننتظرها بشكلٍ سلبيّ.

**يجب أن نرغب في السّعادة وأن نبذل التّضحيات في سبيل ذلك. إنْ بقينا في وضع المُتفرّج المُحايد، لا نكاد نترك مدخلًا للسّعادة**

والأبواب مفتوحة، فإنّ الحزن هو الّذي سيدخل. تكمن حقيقة التّشاؤم في أنّ المزاج البسيط غير المحكوم يتحوّل إلى حزنٍ أو إلى غضب[1].

ما يخبرنا به آلان أنّ الجانب السّيّئ للأشياء هو ما يبرز للعيان في المقام الأوّل وأنّه بجهد الإرادة وحدَه نستطيع تحويله وجعله إيجابيًّا، وهكذا نتجاوزه. تدور المسألة برمّتها، بطريقةٍ أو بأخرى، حول الموقف بما أنّه حتّى «أفضل الأحداث تبتسم عبثًا للإنسان البائس»[2]. يضرب لنا آلان مثالَ إناءٍ بمقبضَين: أحدهما مكسور، كترميز لتشكّل الحدث من بُعدٍ سلبيٍّ وآخر إيجابيٍّ: «من رأيي أنّه يجب أن نحبّ أنفسنا وأن نكون خيّرين معها. لأنّ كلّ شيء يتوقّف غالبًا على الموقف الأوّل الّذي نتّخذه. وقد قال كاتبٌ قديمٌ إنّ لكلّ حدثٍ مقبضَين. وكي نُمسك به، ليس من الحكمة أن نختار ذلك الّذي يجرح اليد»[3]. إذا كانت السّعادة مُتاحةً بفضل تغيير الموقف، فإنّ ذلك يُجيز القول إنّ تحقيقها يرتبط كلّيًّا بالباطن.

لكنْ ليس هذا كلّ شيء. يُحدّثنا آلان أيضًا عن تمييز السّعادة الّتي نتلقّاها من تلك الّتي نصنعها. وهذا التّمييز يظهر جليًّا في

---

(1) انظر:

Alain, *Propos sur le bonheur*, op.cit., p. 205.

(2) انظر:

Ibid., p. 16.

(3) انظر:

Ibid., p. 147.

الاقتباس الموالي: «**ثمّة نوع من السّعادة يقوم بالنسبة إلينا مقامَ الرِّداء. هكذا هي سعادة الوارث أو الفوز باليانصيب؛ وكذا المجد، لأنّه يرتبط بالمُصادفات. لكنّ السّعادة الّتي ترتبط بقوانا الخاصّة تكون على العكس من ذلك مُدمَجةً فينا**»[1]. وهذا النّوع الثّاني من السّعادة يُشكّل إذَن جزءًا منّا أو أنّنا نتماهى معه، في حين أنّ السّعادة الّتي تُمنح لنا يمكن كذلك أن تُسلَب منّا.

السّعادة الّتي يعرضها علينا آلان تصدر عن إحساسٍ بالحرّيّة الخاصّة، لأنّ هذه الحرّيّة هي تحديدًا منبع الفرح. يتعلّق الأمر بضربٍ من السّعادة الّتي نشعر بها عندما نُبدع حياتَنا عوض أن نُكابدها، وهي تُشكّل النّقيض الأصيلَ للمظهر والمُتعة والرّخاء، للحظّ والمُصادفة. ثمّ إنّها تتعاظم بالتّوازي مع التّحكّم في الذّات. وطالما أنّ تحصيلها ينطوي على جهدٍ مُتراكمٍ فهي من قبيل الاستحقاق التّام. السّعادة في واقع الأمر هي فعل إبداعٍ باعتباره مُحصّلةً لفنٍّ عيشٍ حقيقيٍّ. هل يُمكن لهذا الفنّ أن يُدرَّس؟ هل بإمكاننا أن نُدرج السّعادة بوصفها مادّةً للتّربية والتّكوين؟ من أجل هذا، يجب قبل كلّ شيءٍ تعليمُ أساسيّات الحرّيّة، لأنّ إعطاء إمكان الاختيار، كما ورد في حكاية أفلاطون، لكائنٍ تحت وطأة أهوائه يجعله يُقدِم على الاختيار السيّئ. وبهدف تحصيل السّعادة، من الضّروريّ أن نتعلّم النّظر إلى ما وراء المظاهر وأن يتسنّى لنا بالنتيجة اتّخاذُ خياراتٍ مستنيرة.

---

(1) انظر:

Alain, *Propos sur le bonheur*, op.cit., p. 203.

### السّعي الفلسفيّ

إنّ الحكمة لا تنتقل بالوراثة، ولا تُشترى من السوبرماركت أو من السّوق السّوداء ولا حتّى الفوز بها في اليانصيب. في الحقيقة، الحكمة هي أرقى درجات تحقّق الإمكانات الإنسانيّة، وهي لا تُحصَّل إلّا بتغيير باطننا، ذلك لأنّها مُنتهى إرادتنا في تحقيق الخير. ما يبدو رائعًا، هو أنّه على الرّغم من الصّعوبة البالغة في أن نتصرّف دائمًا بالنّظر إلى الخير، يظلّ ذلك بالنّسبة إلينا دومًا جائزًا. ما أقصد قوله هو أنّه إذا كانت الحكمة غير مُتاحةٍ إلّا لأولئك الّذين يتوفّرون على المال، أو الحظّ أو الجينة الوراثيّة الجيّدة، فإنّه لا يُفترض بنا، بمعنى الكلمة الدّقيق، أن نكون أحرارًا. لكن بما أنّ الحكمة تُكتسَب عبر الإرادة ومن خلال الاشتغال الجادّ على الذّات، فهي، على العكس، ليست فحسْب ما يجعل حرّيتَنا مُمكنة، بل ما يُؤكّدها أيضًا. وفي تقديري أنّ هذه الحرّيّة هي أيضًا، بشكلٍ مّا، مسؤوليّة: على معنى أن نفعل ما بوسعنا كي نصير أفضل.

إنّ تعظيمي لشأن الفلسفة من جهة كونها علاجًا للتّعاسة يُعزى إلى أنّ الفلسفة، بالرّغم من توصيف الحكمة كمَثلٍ أعلى لا يُمكن إلّا لقلّة قليلةٍ من الكائنات الإنسانيّة أن تُجسّده في حياتها، تتوافق، من جهتها، مع ضربٍ من الحياة محدَّدٍ بمثلٍ أعلى للحكمة. قد لا تكون الحكمة في مُتناول الجميع، أمّا الفلسفة، الّتي هي بالأحرى رغبةٌ في الحكمة، فتكون مُتاحةً (ويمكنني القول أيضًا إنّها ضروريّة) للجميع. ذلك أنَّ توسيع نطاق وعينا هو أعظم مسؤوليّةٍ

نضطلع بها حيال أنفسنا وإزاء غيرنا. تُوجد الإمكانيّة ذاتها للحرّية في صميم كلّ واحدٍ منّا، وتطوير الوعي بالذّات هو التّربة الخصبة الّتي بإمكانها أن تتجذّر فيها. الحقّ أنّ العبارة الشّهيرة «اعرف نفسك بنفسك» هي أساس الحرّيّة، بما أنّه ينبغي في البداية أن نعرف حدودَنا حتّى نقدر في ما بعد على تخطّيها. أن أكون حرًّا، يعني أن أتملّك كفاءةَ إبداع حياتي على نحوٍ واعٍ، وليس تحمّلها بالاستجابة لآليّاتٍ وحتميّاتٍ من كلّ الأصناف.

الوعي الّذي لنا عن أنفسنا من عدمه هو ما يشرّط لأن نكون ما نحن عليه. وما يسمح لنا بقدرٍ من السّيادة على ذواتنا والسّلطة على حياتنا، هو أن نكون على وعيٍ بمشاعرنا وأفكارنا. وهذا دليلُنا في ما سنقوم به من أفعالٍ بعينها، وما سنُقيمه من علاقاتٍ وما سنغرسه من عاداتٍ دون سواها، إلى آخر ذلك. أمّا أن نحيا ضمن الجهل بالذّات، فذلك وضعٌ تنتفي فيه حقيقة حرّيّة الإنسان، ومردّ ذلك إلى أنّ قُدرته على الاختيار والفعل تصير مُضلَّلة بدرع الحَذَر الّذي نحتَه. وهذا يُوضّح إلى أيّ درجةٍ يكون الوعي بالذّات حاسمًا في ما يخصّ حرّيّةَ الإنسان، لأنّ الأمر لا يتعلّق بأن نعرف وحسْب بل بأنْ نعرف أنفسنا. لا تُوجد الحرّية فقط ضمن المعرفة (الّتي يمكن أن تُقرَن بسلطة على العالم أو على الآخرين)، لكن بالأحرى ضمن الحكمة (بما هي سلطة حقيقيّة على الذّات). الفرق شاسعٌ بين المعارف المجزّأة لدى المختصّين ومعرفة الذات عند الحكيم. ثمّ إنّ معرفة الذّات هي ما يفتح لنا

الباب على المعارف الأخرى، لأنّها ما بفضله تحصل لنا معرفةُ الأداة الأولى للمعرفة : نحن أنفسنا.

إذا كانت الحرّيّة تجد أصلَها في باطن الإنسان، فهل بإمكاننا الاعتقاد أنّ كلّ من طالته التّعاسة هو ذاك الّذي يفتقد لإمكانيّة الولوج إلى أعماق ذاته؟ هل استحالة الإنسان إلى آلة يُعزى إلى كونه لا يسكن ذاته؟ هل من الممكن أن نُقيم داخلَ أنفسنا إقامةً تامّة؟ من قبيل المفارقة، ألا تتضمّن مقولة «اعرف نفسك بنفسك» أنّنا نكون دومًا، وإلى حدٍّ معيّن، أغرابًا عن أنفسنا، وإلّا كيف نُفسّر، خلافًا لذلك، التّوصية المستمرّة بضرورة أن نعرف أنفسنا؟

يبدو الإنسان مُشتّتًا بين الجزء من ذاته الّذي يَحوز معرفتَه والآخر الّذي يجهله. إذا كانت هذه المسافة الّتي تفصلنا عن ذواتنا تُعيق حرّيتَنا وتُساهم في حضور التّعاسة فينا، فقد حان الوقت إذَن لسبر باطننا وتحديد ماهيّة هذا الانقسام الدّاخليّ.



## الفصل الرّابع

# الانقسام الدّاخليّ

**لا أشعر أنّني مُقتطَعة من العالم إلّا لأنّي منقسمةٌ داخليًّا، لأنّي أحاول أن أنفصل عن أحاسيسي الخاصّة. لذلك فإنّ كلّ ما أشعر به وأختبره يبدو لي غريبًا. لكن إذا صار لنا وعيٌ بلا واقعيّة هذا الانقسام، فإنّ العالم لن يتبدّى آنذاك أبدًا مثل كلٍّ غريب[1].**

لقد كنت طيلة السّنوات الّتي سبقت مُصادفتي عالمَ المخدّرات أسيرةً لشعورٍ غامضٍ باللّاواقعيّة الّتي لم تلبث أن تفاقمت حالَ دخولي هذا العالم، إلى درجة أنّها شغلت حيّزًا أكبر من الواقع نفسه. كان هذا الإحساس باللّاواقعيّة غير مألوفٍ ويصعب شرحُه، بعد أن عزّت، في ذلك الوقت، الكلمات. صرت في حيرةٍ من أمري، وكلّ ما كنت أعرفه هو أنّ في الأمر خطبًا مّا، لكنّي كنت أجهل ما هو، كما لو أنّ الأمر يتعلّق بستارٍ أو بمسافةٍ تفصلني عن وجودي الخاصّ.

---

(1) انظر:

Alan Watts, *Bienheureuse insécurité*, Éditions Stock, 1981 [1951], p. 132.

هذا الشّعور الغريب بأنّني «لست أنا نفسي» بدَا أنّه استوطن جزءًا من كياني، زمنًا طويلًا، حتّى إنّي أجهل إن كنت، وأنا طفلة، قد خبرت أمرًا آخر. وبالرّغم من ذلك، لستُ واثقة من أنّه لم يكن بإمكاني أن أختبر الشّعور بأنّي لست أنا نفسي، إذا لم أكن في البدء قد عرفت ما كان يعنيه أن أكون أنا نفسي. لسبب أجهله، كان يسودني انطباعٌ بأنّي انقسمت في داخلي إلى شخصيّتَين، كلتاهما أنا، جولي، وكانت إحداهما قد سلكت دربًا خطرًا. أذكر أيضًا ذلك الإحساس بأنّي كنت أُشاهد كيف تعيش جولي تلك، وكأنّ الأمر لا يتعلّق بي حقًّا، كما لو أنّ كلّ ما يحدث لم يكن يخصّني إلى حدٍّ مّا. وكأنّ جزءًا منّي هو ما انخرط في سباقٍ محموم للتّدمير الذّاتي، لكنّه جزءٌ منّي لم أكن أتماهى معه كلّيًّا. في واقع الأمر، أعتقد أنّي لم أكن أشعر حقًّا بجولي هذه.

أمّا في ما يخصّ جولي الأخرى، فقد كانت جزءًا منّي بدا أنّه سقط في النّسيان داخل رُكنٍ ضيّقٍ مُعتمٍ في أعماقي. لقد تُركت لحالها، مقطوعةً عن العالم في فضاءٍ مظلم، باردٍ ومخيف... جولي الحسّاسة، الضّعيفة والضحيّة الّتي احتقرناها وتخلّينا عنها، تلك الّتي لم تكن تستحقّ أن نبذل جهدًا لنعتنيَ بها. لكنّ جولي تلك، هي أيضًا، لم أكن أشعر بها حقًّا، لم أكن أتماهى معها. في الحقيقة، وكما يفعل الجميع ذلك، كنت قد تجاهلتها وتركتها وحيدةً في خمودها.

وهكذا أدركت، بعدم التّماهي معهما، الوجودَ المُنفصم لجولي

المزدوجة[1]. من الّذي كُنته إذَن؟ ومن كانتا؟ لم أكن هذا الجزء أو ذاك من جولي، ومع ذلك كانت جولي بجزأيها تُقيم في داخلي. كنت كمَن هو مسكونٌ بكيانين هجر كلاهما المسكن. بعبارةٍ أخرى، كنت خاويةً. لكن ما الّذي يُمكن أن يحدث لمسكنٍ مهجور؟ إنّه لا يلبث أن ينهار. هكذا آلَ بي الأمر إلى الخراب: جسد جريح، عينان زائغتان وقلب متصحّر... مثل حطام سفينةٍ جرفتني أمواجُ نهر الحياة. مثل حطام سفينة، جَنَحت...

هكذا لامست، في يومٍ من الأيّام، القاع، قاع ذاتي. لكن اكتشفت، باندهاشٍ عظيم، أنّ أعماق الإنسان بمثابة منصّة قفزٍ ارتداديٍّ «ترامبولين» وأنّه ما إن نلمس القاع حتّى لا يكون بوسعنا إلّا الوثب... ولقد وثبت...

## الإنسان في تناقض داخليّ مُستمرّ

أمرٌ غريبٌ أن يكون وجودنا الباطنيّ على درجةٍ من الاتّساع يظلّ معها مليئًا بالأسرار، وذلك رغم كوننا بشرًا. بالأحرى، يبدو لي باطن الإنسان لغزًا ينبغي أن نحاول جميعًا استبانته كُلٌّ على

(1) يتحدّث إدغار موران عن تيمة القرين القديمة، المُتجذّرة في أرواحنا، من جهة كونها دليلا على ازدواجيّة الذّات. بمعنى أنّنا نحمل ذاتا أخرى، غريبة عن الذّات، وهي غربة يُمكن أن نهتدي إليها أمام المرآة. وهذه الازدواجيّة هي الإمكان الّذي لنا لإدماج الآخر فينا عبر ضروب من الوجدانات مثل التّعاطف والحبّ والصّداقة. [المترجم]

طريقته[1]. لا يخضع الإنسان للحتميّة على غرار الحيوان، وهو ما ينبثق عنه إمكان الأفضل كما الأسوأ. يترتّب على هذا أنّه إذا ما أردنا أن نرتقي بأفضل إمكاناتنا ونبلغ تمامَ نماء كينونتنا، فذلك يفترض أوّلَ الأمر أن نُدرك من نحن. إنّ قصدي هو أن نرسم حدودَنا ونُحدّد قدرتنا على الانشغال بأنفسنا. ويبقى كلّ هذا رهن بتحصيلنا لقدرٍ من الفهم يخصّ باطننا.

بالرّغم من كوننا كائنات عقل، يبدو أنّ التّناقضات داخل الإنسان تفوق تماسكه. وقد سبق أن أشار إلى ذلك أوفيد في زمانه: «**أُدرك الخير وأُسلّم به، وما أُطلق العنان لأجله هو الشر**»[2]. هذا الشّاعر اللّاتينيّ هو في تقديري أفضل من توصّل إلى التّعبير، وببعض الكلمات، عن الطّابع الكونيّ لتناقضاتنا الدّاخليّة. فمَن منّا لم يشعر ولو مرّةً بأنّه في عدم توافق مع نفسه؟ تتنازعه على الدّوام قوّتان داخليّتان، ومُمزّق بين رغبتَين على طرفَي نقيض، كيف نفهم هذا الواقع الدّاخلي الّذي هو من شأننا؟ خَطَّ أوفيد أقوالَه مُنذ مطلع عصرنا، ومع ذلك ها هي ما تزال تُرافقنا إلى يومنا هذا. وهكذا، يبدو أنّ ثمّة ههنا عناصر مُشترَكةً للجنس البشريّ. في واقع الأمر،

---

(1) إنّ باطن الإنسان هو محصّلة لإرث يتخطّى صلة النّسب المباشرة، وربّما هذا التّحديد هو ما نعثر عليه في عبارة لافتة لإدغار موران «عصرنا الحجري الدّاخلي» حيث تُقيم في كهوفه انفعالات لاواعية، وتعدّديّة غريبة، وكونا لا يُسبر. كما أنّ كلّ ما كان يُشكّل خطرا على إنسان الكهف استوطن أعماقنا. [المترجم]

(2) انظر:

Ovide, *Les métamorphoses*, VII, 20-21, GF Flammarion, Garnier Frères, Paris, 1966, p. 177.

هذه الصّعوبة في أن نتصرّف دومًا بالاستناد إلى تفكيرنا هي حقيقةٌ يعلمها الجميع.

إذا وثقنا بأوفيد، فإنّ اعتبار كون أفعالنا لا ترتقي إلى الحكمة الّتي يمكن أن تكون لها، ليس مردّه، إلى حدٍّ كبير، الجهلَ بالخير وإنّما بالأحرى عدم الأهليّة لتحقيقه. كيف نُفسّر أنّنا نأتي بانتظامٍ أفعالًا ثبت أنّها في تناقضٍ مع أفكارنا، أو حتّى مع إرادتنا؟ أن نتصرّف خلافًا لما نُفكّر به ونرغب فيه، ألا يشي ذلك بشيء من الغرابة؟ ومع ذلك، يحدث لنا هذا كلّ يوم، ودون حتّى أن نُدرك ذلك في بعض الأحيان. «أريد أن أكون في صحّةٍ جيّدة، لكنّي لا أهتمّ بتغذيتي ولا أقوم بأيّ نشاط. أرغب في الحبّ، لكنّي أرفض أن أكترث لأحدٍ غيري. أريد أن أسافر، غير أنّي لا أرغب في التّخلّي عن أمان الرّوتين اليوميّ. أتمنّى أن أتميّز في مسيرتي، لكن لا يتوجّب عليّ بذلُ جهودٍ كبيرة. أرغب في الأطفال، لكنّي لا أريد بصورةٍ خاصّةٍ أن يزعجوني ويشغلوا كلَّ وقتي. أريد أن أكون سعيدًا بيد أنّي أرفض الاضطلاع بمسؤوليّة حياتي». في الحقيقة، حتّى عندما نصل إلى أن نُميّز ما لا يمكنه أن يكون سوى من قبيل الخير النّسبيّ من الخير المطلق، كما تطرّقنا إلى ذلك في الفصل السّابق، سيتّضح أنّ هناك شيئًا مّا باقيًا فينا ما زال يشكّل عائقًا أمام تحقيق حرّيّتنا عبر تجسيد الخير.

وهكذا فالأمر لا يقتصر على معرفة تمييز ما يعنيه الخير، بل أيضًا يجب إنجازه، لأنّنا لا نحكم على حكمة إنسانٍ مّا بواسطة خطابه بل من خلال أفعاله. لنكون جديرين بصفة الحكمة، يبدو

أساسيًّا أن نتوصّل إلى توجيه أفعالنا في اتّجاه المبادئ والقيم الّتي سلّمنا بها من جهة كونها ما يُمثّل الخير. بعبارةٍ أخرى، تتمثّل الحكمة في محاولة التّصرّف باستمرارٍ على نحوٍ إيتيقيّ. بيد أنّه، كي يكون الحكيم مُؤهّلًا لفعلٍ أخلاقيٍّ مثل هذا، فيجب أن يكون متّحدًا في ذاته وواضعًا بأكمله نُصبَ عينيه الاتّجاه نفسه الوحيد: ذلك المُتعلّق بالخير. يُعبّر عن الحكمة من خلال الوحدة مع الذّات والأصالة والنّزاهة. وعلى النّقيض من ذلك، فإنّ غيابَ الحكمة هو حالة فتنة، وانعدامُ توافق، وتناقضٌ داخليّ. وإذا كان الحكيم يبدو في سلامٍ داخليّ، فإنّ من يفتقر إلى الحكمة يعيش، على عكس ذلك، ضمن صراعٍ داخليٍّ لا ينقطع. وهكذا، إذا رُمنا أن نُحرز تقدّمًا في فهمنا للتّعاسة، فذلك أمرٌ يقتضي أن نسبر أغوار طبيعة هذا الصّراع الّذي يسكننا.

## الطّابع المتنافر لباطننا

باستطاعتنا القولُ إنّ ضربًا من ثنائيّة الإنسان يبسط نفسه على الجميع، لأنّه، إن لم تكن تلك هي الحال، فلن يحدث لنا أبدًا أن نتصرّف على نحوٍ يُخالف ما نُفكّر به ونرغب فيه. بالرّغم من أنّ في مقدورنا أن نتبيّن بيُسرٍ وجود قوّتَين، على الأقلّ، متعارضتَين في داخلنا، يظلّ من الصّعب أن نحدّد دلالة الثُّنائيّة الإنسانيّة، ذلك لأنّها تبدو قادرةً على اتّخاذ وجوهٍ مختلفة. أحيانًا، يبدو التّقابل قائمًا بين الدّماغ والقلب أو، إذا أردنا، بين جانبنا العقليّ وجانبنا الوجدانيّ.

في أوقاتٍ أخرى، يبدو أنّ هذه النّقيضة تنبثق من الاختلاف الهائل الموجود بين مادّيّة أجسادنا ولامادّية أرواحنا، وقد أسَال تمييز الذّات [Soi] من الـ «إيغو» [Ego][1] حبرًا كثيرًا. وهذا على سبيل الذّكر لا الحصر. وماذا عن التّقابلات بين الثّقافة والطّبيعة، بين المجتمع والفرد، بين الوعي واللّاوعي، إلى غير ذلك؟

عمومًا، أيًّا كانت الكيفيّة الّتي نُسمّي بها هذه الثّنائيّة، يبدو أنّه توجد بالفعل نزعتان على الأقلّ مُهيمنتان في داخلنا ويصعب صراحةً التّوفيق بينهما. ومن هذا التّنازع تتأتّى صراعاتُنا الدّاخليّة وعدم أهليّتنا للتصرّف دومًا وفق طريقةٍ إيتيقيّة. بضرب من المماثلة، فإنّ هذا يشبه إلى حدٍّ مّا كما لو كانت هناك أيادٍ متعدّدةٌ على دفّة مركبٍ واحد. عندما ترغب إراداتٌ متعدّدةٌ في القيادة دون أنّ تتّفق مع ذلك على الاتّجاه الّذي يجب اتّباعه، قد يصير من الصّعب المُضيّ قدمًا.

تُعدّ الثّنائيّة تيمةً كلاسيكيّةً لعددٍ من أولئك الّذين سعوا إلى التّفكير في الإنسان. يقترح كلّ عصرٍ وكلّ ثقافةٍ توضيحاتٍ بخصوص هذه القوى الّتي تتنازع الإنسان وتدفع به في اتّجاهاتٍ

(1) ربّما هذا هو معنى الفرق بين «الأنا الحقيقيّة» و«الأنا الزّائفة»، نحن أمام ضرب من الانقسام الهوَوِي في صميم الذّات. يجري الأمر وكأنّ كلّ لحظة تَغوّل للأنا الزّائفة تُقابل لحظة تراجع للأنا الحقيقيّة، ويعود هذا التّراجع إلى تدنّي الوعي بمدى إمكاناتنا الكامنة فينا ومصادرنا الدّاخليّة فنتّخذ كلّ ما هو مُتخارج عنّا باعتباره قوام وجودنا -في- العالم. ويمكن تنزيل هذه الحالة في أفق الاغتراب، أي اللّحظة الّتي يكفّ فيها الإنسان عن تصوّر نفسه مركزًا لوجوده وحركته في العالم ويتّحد بالأشياء أو السّلعة ليؤمّن عظمته. لكن ما يتعاظم في الحقيقة، كما يُنبّه إلى ذلك إيريك فروم، هو كينونته المُغتربة. [المترجم]

مختلفة. لكن إذا كنّا نحاول بكثيرٍ من العناء تفسيرَ هذه الثّنائيّة الّتي تسكننا، أفليس ذلك لأنّنا نرجو في يأسٍ أن نضع حدًّا لهذا الصّراع الدّاخلي الّذي يضايقنا ونعاني جرّاءه الكثير؟ وبهذا المعنى، ألا تكون محاولةُ تفسير الثّنائيّة هي إرادة لفهم المعاناة؟ إذا كان من العسير علينا أن نحيا بمعيّة هذه الثّنائيّة، فهذا يعني، من قبيل المفارقة، أنّنا نرغب في الامتلاء. نبدو كأنّنا نشعر بنوعٍ من الحنين إلى الوحدة [l'unité]، كأنّنا نعرف أنّه ههنا بالتّحديد يُوجد مصدر امتلاء الحكيم وسرّ السّعادة. كما لو أنّه كان من المستحيل أن نحيا في ظلّ هذه الثّنائيّة الّتي نحملها في داخلنا.

في الحقيقة، إذا كان هذا يُمثّل مصدرَ معاناة، فلأنّ الثّنائيّة تشطرنا إلى نصفَين وتُولّد الغيريّة. وأقصد بـ«الغيريّة» كوننا دائمًا غرباء، إلى حدٍّ مّا، عن أنفسنا. وهذا هو جوهر الإشكال: أنّنا نرغب من أعماق ذواتنا في الامتلاء المُتأتّي من الوحدة الدّاخليّة وبالرّغم من ذلك، فإنّ الواقع هو أنّنا نحمل أنا أخرى. ليس معنى هذا أن نرثي حالنا بل علينا أن ننظر إلى وجهَي العملة، لأنّه بالرّغم من أنّ الغيريّة الّتي نحملها في قرارة أنفسنا هي على الأغلب محنتنا الكبرى، فهي أيضًا ما نغتني به إلى حدٍّ كبير. هي محنة بحكم أنّها تجعل منّا كائناتٍ محكومةً بالنّزاع الدّاخليّ وتُعرّضنا لصعوبة إصلاح ذات البين بين سماتنا المتنوّعة الّتي تبدو غير قابلة لذلك. لكنّها أيضًا خيرٌ عميمٌ لأنّه بفضلها يتوفّر لنا منفذٌ لضربين من إدراك الواقع، تأويلَين مختلفَين ومتزامنَين وطريقتَين لنختبر دلالةَ أن نعيش.

### الثّنائيّة الأفقيّة والانقسام الدّاخليّ

كان للعلماء ورجال الدّين والفلاسفة والشّعراء شيءٌ مثيرٌ للاهتمام في ما يخصّ موضوع الثّنائيّة الإنسانيّة وهذا الصّراع الدّاخليّ الّذي يسكننا. بالإضافة إلى ذلك، لكلّ منّا أيضًا تجربةٌ مباشرة، وإن كانت واعيةً بهذا القدر أو ذاك بحسَب ما يقتضيه الأمر، في خصوص هذا التّنافر الدّاخليّ. كيف نصل بين كلّ هذه الرّؤى إلى الإنسان؟

أعتقد، من ناحيتي، أنّ كلَّ الطّرائق المزدوجة لتفسير الإنسان تتوفّر على جزءٍ كبيرٍ من الحقيقة، لكن إذا كنّا نواجه صعوبةً بالغةً لنستبين كُنهَ ثنائيّة الإنسان، فربّما لأنّه يوجد طرازان من الثّنائيّة يلتبس علينا أمرُهما أحيانا.

نمط الثّنائيّة الّذي اعتدنا أن نصطدم به في أغلب الأحيان هو ثنائيّةٌ يُمكننا توصيفها باعتبارها أُفقيّة (سنتحدّث عن الثّنائيّة العموديّة في ما سنأتي عليه بعد قليل)، ويجوز لنا، مثلًا، أن نكشف عنها على النّحو التّالي: «لا ريب أنّي كائنٌ عقلٍ، لكن ألست كذلك أضطرم انفعالاتٍ ومدفوعًا بالهوى على نحوٍ مستمرّ؟ لا شكّ في أنّي قادرٌ على القيام بالاستدلالات المنطقيّة والعقليّة، لكن ألا يحدث لي في بعض الأحيان أن أكتشف أشياء بواسطة حسٍّ داخليٍّ غريب، كنوعٍ من الحدس. لا خلاف في أنّي كائنٌ يحتاج إلى أن يفهم ويعرف ويفسّر ويحلّل، ولأجل هذا كانت العلوم جذّابة، لكن ألستُ كذلك كائنًا يحيا ضمن الغموض والجهل واللّايقين، وهكذا تكون حاجتي بالقدر نفسه إلى أن أعتقد في شيءٍ مّا يتعالى عليّ، وإن كان ذلك مُثلًا

عليا، كالحبّ والحرّيّة والحقيقة؟ صحيحٌ أنّ مادّية جسدي تُخضعني لدوافع عديدة، لكن ألاَ أملك أيضًا روحًا تدفعني نحو رغباتٍ مطلقة النّقاء ونحو اللّامتناهي؟». ويمكننا أن نواصل هكذا ربّما إلى ما لا نهاية له.

تحيل الكلمة اللّاتينيّة Versus إلى معنى «ضدّ» و«قبالة»، وهي الكلمة الأكثر تمثيلًا لهذا الطّراز من الثّنائيّة. أيًّا كان ما نحمل عليه نظرنا، فسنجد نقيضَه يُلازمه. هذا الضّرب من الثّنائيّة يشكّل جزءًا من حياة كلّ واحدٍ بيننا ويشمل أيّ نقيضةٍ يمكن أن تُوجد في الإنسان. غير أنّ هذا التّوزيع المزدوج للباطن يكون عقيمًا، ومثل هذا التوصيف يُردّ إلى كونه يجعلنا نعتقد أنّه يتوجّب علينا قطعًا أن نعثر على «رابح» و«خاسر» بين قوانا المتنازعة. لا يمكن أن ينتج عن مثل هذا النّمط من الثّنائيّة إلّا صراعُ قوّة أزليّ. هكذا تنحو الثّنائيّة الأفقيّة إلى أن تخلق داخلنا ساحةَ معركةٍ حقيقيّةٍ ولا يمكن أن يترتّب على مناخ الحرب هذا سوى الدّمار. هذا الصّراع الدّائم يُمكن أن يستحيل إلى تهديدٍ حقيقيّ، بما أنّه يُؤصّل لديناميكيّة فعليّة للهيمنة وللعنف داخل أنفسنا.

لتجنّبِ ما تُسبّبه الثنائيّة الأفقيّة من شقاء، نحن نسعى بجميع الوسائل، بطريقةٍ واعيةٍ أو غير واعية، إلى أن نبلغ حالةً من السّلم الدّاخليّ ما من سبيلٍ إليها سوى اتّحادنا مع أنفسنا. غير أنّنا نجازف، من فرط رغبتنا في هذه الوحدة الدّاخليّة، بالسّقوط في فخّ الاستهانة بالأمر ونتوقّف في منتصف الطّريق أمام ما ليس له من الوحدة

الدّاخليّة سوى المظهر. يمكن لوهم الوحدة هذا أن يتّخذ وجهَين مختلفَين، لكن هذا يُؤدّي دائمًا إلى ما نُسمّيه الانقسام الدّاخلي وهو، في نهاية المطاف، النّقيض الكلّي لهذا الاتّحاد المرغوب فيه بشدّة.

## وجهَا الانقسام الدّاخلي

لننظر في الوجه الأوّل من الانقسام الدّاخلي. بما أنّنا نطمح بكلّ كياننا إلى أن نعيش في انسجام، من غير أن نتوصّل بالرّغم من ذلك إلى تسويةٍ بين قوانا المتنازعة، فإنّ من بين الحلول الّتي تُحاول فرض نفسها هو أن نضع حدًّا للصّراع بإلغاء أحد طرفيه. يتعلّق الأمر هنا بما يجب تبنّيه من أكثر المواقف بدائيّةً وهو، مع ذلك، الحلُّ المنصوح به ضمن صراعاتٍ عديدة، وذلك بغضّ النّظر عن طبيعة الخلاف ذي الصّلة (سياسيّ، دينيّ، عائليّ، إلخ...). أمّا في ما يتّصل بالنّزاعات الّتي تتّخذ مكانًا في باطننا، فنحن نصل إلى الانقسام الدّاخليّ كلّما فشلنا في إدارة إحدى تناقضاتنا، وحيث لم نتوصّل إلى إيجاد الوحدة الّتي نتطلّع إليها بإزالة جزءٍ من كينونتنا. بيد أنّ الإشكال هو أنّه يتعذّر علينا إلغاء أجزاء من كينونتنا على نحوٍ فعليٍّ ونهائيّ، لا يمكننا أن نكون شيئًا مغايرًا لما نحن عليه، إلّا أنّ في استطاعتنا أن نكون نُسختَها الأفضل أو الأسوأ. عندما نظنّ أنّنا تخلّصنا من الجانب غير المرغوب فيه من كينونتنا، فإنّنا، في الحقيقة، لم نفعل سوى أن وضعناه في ركنٍ قصيٍّ من باطننا، وضعناه على الرفّ، لكنّه لا يزال هنا. وسنجد أنفسنا ضمن وهمٍ مّا للوحدة

لأنّنا منعنا جزءًا منّا من الإفصاح عن نفسه. وهكذا، فنحن أبعد ما يكون عن الوحدة الدّاخليّة عند الحكيم، الوحدة الّتي لها بالأحرى وجه «كلّيّة» داخليّة.

لنأخذ مثال شابٍّ تعرّض للعنف الأبويّ حينما كان طفلًا وأقسم ألّا يقتديَ به أبدًا. كان كلّما انتابه دافعٌ عدوانيّ، وإن كان بسيطًا وطبيعيًّا، تذكّر والده ولم يلبث أن يترفّع عنه. وأثناء نشأته سيغدو تدريجيًّا شخصًا وديعًا وهادئًا، وديعًا وهادئا جدًّا، ثمّ وديعًا وهادئًا على نحو شاذّ. في واقع الأمر، كان شديد الخوف من عدوانيّته حتّى إنّه فضّل أن يتحمّل ويتقبّل أيّ شيء، وهكذا كان يميل إلى أن يصير في غاية السّلبيّة إزاء الحياة وإزاء نفسه. وقد تعلّم، على مرّ السّنين، كيف يُدير غضبَه وعدوانيّتَه من خلال كبتهما، لكنّ علم النّفس برهن اليوم على الطّريقة الّتي يمكن للكبت أن يصير بواسطتها سامًّا على المدى البعيد. من المُرجّح جدًّا أنّ هذا الشابّ سيكبت غضبه حتّى اليوم الّذي سينفجر خلاله في وجه أحدٍ مّا ليس له أيّ مسؤوليّةٍ عن ذلك، بعد أن يكون قد استوفى قدرتَه على احتوائه. عندها سيتعهّد، مدفوعًا بالخزي، بألّا يكون أبدًا في حالة غضبٍ وسيستأنف الكبت، إلى أن يفقد من جديدٍ القدرة على التّحكّم... بعدم تقبّله لجزءٍ من كينونته، وبرفضه منح مكانٍ وصوتٍ لعدوانيّته، انتهى به الأمر إلى أن صار ضحيّة.

نلاحظ، من خلال هذا المثال التّوضيحيّ، أنّ اقتطاع جزءٍ من الكينونة يُولّد استتباعاتٍ أبرزها فقدانُ الحرّيّة. بسبب إخضاع جزءٍ

من الذّات لصالح آخر، يُستَعبَد الفردُ ويُشيَّء وتُنتهك كرامته. من المُؤكّد أنّ الحلّ لا يكمن إذَن في مثل هذا النّوع من السّلوك، فكلّما رفضنا النّظر إلى ما نكونه حقّا، نَمَّينا الجانبَ المُضادّ. لكن أن نتطرّف على هذا النّحو أو ذاك، يعني أن نظلّ عالقين ضمن الثّنائيّة الأفقيّة لصراعاتنا الدّاخليّة. فبمحاولة إلغاء إحدى نقائضنا، نحن لا نفعل سوى أنّنا نستبقي أنفسَنا ضمن مناخ الحرب، وهكذا نزرع معاناتنا الخاصّة.

لننظر الآن في الوجه الآخر من الانقسام الداخليّ. لأنّ الثّنائيّة الأفقيّة هي أساس الإحساس الحقيقيّ بعدم التّماسك الّذي يباغت طبيعتَنا العقلانيّة، ينجرّ عن ذلك أنّنا كلّما تعقّلنا تناقضاتنا الدّاخليّة، سقطَ جزءٌ منّا في المعاناة. لدرء هذه المعاناة نلجأ إلى شكلٍ وهميٍّ ثانٍ من الوحدة الداخليّة لا يتعلّق فيه الأمر بـ«إمّا الواحد، إمّا الآخر» من نقائضنا الّتي سننصرها، وإنّما، «أحيانا الواحد، أحيانا الآخر». بعبارةٍ أخرى، يأخذ الحلُّ شكلَ تجزئةٍ لباطننا بطريقةٍ لا يمكن معها البتّة لمختلف السّمات المتضادّة من كينونتنا أن تبلغ الوعي في الوقت ذاته. هكذا نتجنّب الصّراعات الدّاخليّة بواسطة وهم الأمن والانسجام. بالرّغم من أنّ هذه التّجزئة أقلُّ عنفًا وتطرّفًا من الإلغاء، فذلك لا يُعفينا بعدُ من الانقسام الدّاخليّ، وإن كان الانقسام في هذه الحالة يأخذ بالأحرى وجه «نسبانيّة» داخليّة. يحصل للفرد إذَن انطباعٌ بأنّه لم يعد بتاتًا في صراعٍ مع نفسه وأنّه وجد الوحدة الّتي ما انفكّ يطمح إليها. مع ذلك فالأمر يتعلّق بوهمٍ يستند إلى الكذب

على النّفس[1]، ويتضمّن الكذب على النّفس بالضرورة انقطاعًا للوعي لأنّه، إن لم تكن الحال تلك، فيُمكننا بالأحرى الحديث عن التّوهّم، الاستيهام، المخيّلة أو التّخريف، لكن ليس عن الكذب. يتضمّن الكذب، في واقع الأمر، أن تكون الحقيقة مُتخفّيةً عن الشّخص الّذي نكذب عليه. كي نتوصّل إلى الكذب على أنفسنا، فذلك يقتضي قطعًا أن يُوجد انقسامٌ داخليٌّ عميق، يكون على درجةٍ من العمق تجعله يؤصّل لانقطاع الوعي.

هذه الكيفيّة للهروب من الصّراعات الدّاخليّة بأن نُنشّط مُؤقّتًا جزءًا واحدًا من كينونتنا، يُمكن أن تخلق «دوّامات رياح بشريّة». لا يمكننا إذَن أن ننتظر سلوكًا متماسكًا وثابتا، بما أنّ الفرد سيكون أحيانًا محكومًا بهذه السّمة من شخصه وأحيانًا أخرى بالسّمة المناقضة. هذا التّأرجح بين طرفَي نقيضٍ يُمكن أن يتمّ في اليوم نفسه، ومثال ذلك أنّنا عندما نُقرّر الأكلَ بطريقة صحّيّة، نُعدّ لذلك وجبةً جيّدةً متوازنةً، وخلال بضع ساعات، نترك الصحّة جانبًا ونلجأ إلى الرّقائق والجعّة والشّكولاتة. غير أنّ حركة التّأرجح هذه بينَ متضادَّين يمكن أيضًا أن تحدث على نحوٍ من التّباعد الزّمنيّ، وهو ما سيُعطي الانطباعَ بأنّ الشّخص تغيّر، بينما هو، في الواقع، يعبّر وحسْب عن سمةٍ منه كان قد كبَتَها منذ سنوات. نتبيّن ذلك، على سبيل المثال، لدى الأفراد الّذين يُكرّسون أنفسَهم لمن يحيطون بهم طوالَ أعوامٍ عديدةٍ، ثمّ، لسببٍ

(1) يُلاحظ إدغار موران أنّ الكذب على الذّات هو انعكاس لمدى قدرتنا على الازدواجيّة وقدرتنا على إخفائها حيث تنجح الأنا الزّائفة في إقناع نفسها بصدقها. [المترجم]

أو لآخر، يُغيّرون سلوكَهم تمامًا ويُحوّلون مدار اهتمامهم فجأةً نحو أنفسهم، حتّى إنّهم يُهملون أقربَ المقرّبين إليهم. هذا الشّكل من الانقسام الدّاخليّ يمنح الفرد انطباعًا بأنّه يفتقر إلى التّماسك. نحن نسقط في نوعٍ من النسبيّة العشوائيّة ويمكن أن ينشأ عن هذا الافتقار إلى التّماسك انطباعٌ بعبثيّة الحياة وبغياب المعنى. والإنسان، كما كان مدار تفكيرنا في الفصل الأوّل، في حاجة إلى المعنى. ومن ثمّ، فإنّ هذا الشّكل من الانقسام الدّاخليّ الّذي ينبني على وهم وحدةٍ مّا يجرّ الإنسان إلى المعاناة الميتافزيقيّة والتّعاسة.

يمكن أن نجازف كثيرًا بالخلط بين الوحدة الداخليّة الحقيقيّة الّتي يطمح إليها الإنسان وما يظهر على أنّه اتّحادٌ داخليّ، ثمّ بدلًا من ذلك يتّضح أنّه انقسامٌ داخليٌّ حقيقيّ. هذا الانقسام الدّاخلي هو في الواقع محاولةُ تحقيق الوحدة بالمُكوث ضمن الثّنائيّة الأفقيّة. بيد أنّه لا يوجد أيّ إمكانٍ حقيقيٍّ لوحدةٍ داخليّةٍ ضمن هذا الطّراز من الثّنائيّة، حيث لا يُوجد ضمن الثّنائيّة الأفقيّة سوى التّضادّ بين قوّتَين متناقضتَين. إذا كنّا نَقنع بحسم الصّراع بواسطة إلغاء أحد طرفَيه أو المُناوبة بينهما واحدًا تلو آخر، سنكتشف أنّها طريقةٌ سطحيّةٌ بالقياس إلى مهمّة تسوية الصّراع. وفي هذه الحال، فإنّ الوحدة الداخليّة الّتي نحصل عليها هي ضربٌ من الوهم لأنّها مُحصّلة الانقسام الدّاخليّ الّذي يسمح بالبقاء. لكن من أجل أن نحيا على نحوٍ مُمتلئ، يجب أن نُحقّق الوحدة الحقيقيّة وألّا نَقنع أبدًا بالعيش ضمن الوهم.

### الثنائيّة الأفقيّة والتّعالي

الثّنائيّة الأفقيّة هي نقطة انطلاق كلّ واحدٍ منّا. كلّنا نتعرّض لهذه الصّراعات الدّاخليّة. ومن أجل أن نضع لها حدًّا يُوظّف، جميعنا، أوهامَ الوحدة هذه. إلّا أنّنا إذا بقينا في هذا المستوى، فلن نعرف أبدًا الإحساسَ الحقيقيّ بالسّلام والامتلاء الّذي نتطلّع إليه. في الحقيقة، إذا كانت السّعادة غير مُمكنةٍ فعليًّا في هذه المرحلة، فذلك لأنّ التّطوّر مُستبعَد. سبق أن قلنا إنّ الإنسان كائنٌ قابلٌ للكمال، وكي يكون لحياته معنًى، يجب أن يكون في نموٍّ مُتّصلٍ ولا يكفّ أبدًا عن أن يصير أفضل. إذا لم يكن قادرًا على الارتقاء ضمن الثّنائيّة الأفقيّة، فمردّ ذلك أنّ نقائضنا تكون ضمنها وستظلّ دائمًا في حرب. ليس هناك من نفع في أن نُبدّد فيها طاقتَنا ومجهوداتنا طالما أنّ الصّراع لا يمكنه أن يُحَلّ. السّبيل الوحيدة للخروج من ديناميكيّة العنف الّتي تطبع الثّنائيّة الأفقيّة تتمثّل في تجسير الصّلة بين نقائضها وخَلقِ شيءٍ مّا من هذه النّقائض يتجاوزها ويُدمجها في آنٍ واحد.

هذا البحث عمّا يُمكن أن نسمّيه الإحساس بالوحدة الدّاخليّة هو في الواقع ما يجعلنا نلج الثّنائيّة العموديّة. وإذا كانت هذه الثّنائيّة تُوصّف بـ«العموديّة»، فلأنّها تتضمّن بالضرورة حركةً نحو الأعلى. يتعلّق الأمر الآن بتخطّي أنفسنا، لأنّ الثّنائيّة الّتي نتعرّف عليها هي تلك الّتي تُعيد إقامةَ الصّلة بين ما نحن عليه وما يمكننا أن نكونه. لسنَا ههنا ممزّقين بين وضعَين متضادّين، فنحن ندخل

ضمن حركة الارتقاء من وجودنا الواقعيّ إلى وجودنا المثاليّ. من ثمّ، لم نعد نتأرجح بين نقائضنا الخاصّة، بل بالأحرى بين حالة الانقسام الدّاخليّ الّتي نحن عليها وسَعينا إلى الوحدة والامتلاء. بعبارةٍ أخرى، الثّنائيّة العموديّة هي تجربة الترنسندنتال. إنّ جاذبيّة البحث عن الحكمة هو ما يجعلنا نسلك طريقَ الصّيرورة الإنسانيّة. لا تحصل حركة البندول [balancier] بين جانبَين متعارضَين، بل بين مستويَين من الحياة يختلفان كيفيًّا لا غير.

يُشكّل المثل الأعلى، في الثّنائيّة العموديّة، جزءًا من الواقع. وإذا كان الأمر كذلك، فلأنّ المثل الأعلى الّذي نصنعه لأنفسنا (أو للعالم)، إذا وقع استثماره بما يكفي، يصير غيريّةً نحملها داخل أنفسنا بهدف أن تُحفّز فينا الحركة الخلّاقة للارتقاء المستمرّ. وهكذا، فإنّ ما نتبيّنه مع مصطلح المثل الأعلى هو أنّه توجد طريقتان للإنسان كي يصير مزدوَجًا. أوّلا، يُمكن للإنسان أن ينقسم داخليًّا بين حياته الواقعيّة ومَثله الأعلى، بتعبيرٍ آخر، بين ما يكونه وما ينبغي أن يكون عليه. غير أنّ الإنسان بمقدوره أيضًا أن يكون مزدوجًا دون أن يُلغيَ ذلك كونه واحدًا، بما أنّه إذا كان يقيم داخلَ مثله الأعلى، يعني إذا كان يحيا في الواقع لكنّه يستشرف نفسه دون انقطاعٍ ضمن مثله الأعلى بُغية تجسيده، فإنّه يصير في الآن عينه المنطلق والغاية.

بكلمات مغايرة، الإنسان دربٌ. وبعض الدُّروب طُرقاتٌ ريفيّةٌ صغيرةٌ وملتوية، وأخرى طُرقات سيّارة، وبعضها عبارة عن مسارب في الغابة وأخرى تقطع القارّة طولًا وعرضًا. والشّكل

الّذي يتّخذه الدّرب هو ما يُثبت حرّيّة كلّ فردٍ ووحدته. الإنسان دربٌ لأنّه يحمل في داخله منطلقَه وغايته في الآن نفسه. أمّا في ما يتعلّق بالانتحار، فهو عبارة عن رَدبٍ، إنّه الطّريق الّتي لا تنفذ، لا تفضي إلى شيء. بالتّوازي مع ذلك، فالانتحاريّ هو مَن لا يتوفّر على مثلٍ أعلى، على هدفٍ ومشروع. أو بالأحرى، يكون المثل الأعلى للانتحاريّ بعيدًا جدًّا عن الواقع إلى درجةٍ يتعذّر معها بُلوغه فتبدو الحياة غير جديرةٍ بأن تُعاش. دون هذا المثل الأعلى، لا يُمكن للإنسان أن يكون مُرتبطًا بالكلّ مع أنّه يُشارك فيه.

أن نعطي الحياة معنًى هو أن نمنحها وجهة. إذا ما استعدنا المُماثلة بين الإنسان والدّرب، فمن الطّبيعي جدًّا إذَن أن نرغب في الذّهاب إلى مكانٍ مّا. في الحقيقة، من غير هذه الإرادة وهذه الرّغبة، ينطفئ الإنسان رويدًا رويدًا، حتّى دون أن يُدرك في بعض الأحيان ذلك. بيد أنّ هذا المطمحَ الّذي يسعى إلى تلبيته يجعل منه كينونةً تُريد أن تتخطّى نفسَها باستمرار، تستشرف نفسَها ضمن مثلٍ أعلى للحياة، لكن أيضًا كينونة هي في الوقت نفسه غير مشبَعةٍ على الدّوام ويُمكنها، على هذا النحو، أن تغرق في الحزن واليأس. كلّ شيءٍ رهنٌ بالطّريقة الّتي يرتبط بها الفرد بمثله الأعلى.

## بين الواقع والمثال: أهمّية تملّك الحلم القابل للسّكن

عندما نُدرك الفجوةَ بين الواقع والمثال باعتبارها تمزّقًا، فهذا يعمل على تحفيز شعورٍ بالتّمرّد، بل حتّى برفض الرّضا بذلك وقبول

المعاناة لأجل لا شيء يُذكر. إنّ هذا تحديدًا هو، في الواقع، ما يشهد عليه رُسلُ التّعاسة الثّلاثة الّذين تخبرنا عنهم. يُحدّثنا مارك-أندريه عن عبثيّة الحياة، وافتقاره إلى المعنى، وشعوره باللّاواقعيّة. في حين أسرّ لنا لوي بيأسه في ما يتعلّق بحياته كآلة. أمّا هيلين فتعترف لنا بعدم قدرتها على الاستمرار في التّظاهر من خلال ارتدائها أقنعتَها. كلّ واحدٍ من هؤلاء يحيا بمعيّة عبء هذا الانطباع بأنّ الحياة ليست ما ينبغي عليها أن تكون.

إزاء هذه الهوّة بين الواقع والمثال، يلعب الأمل دورًا أساسيًّا. الحياة عند مارك-أندريه، هي على النّقيض ممّا يجب أن تكونه ولم يكن له أيّ رجاءٍ وانعدمت لديه الإرادة في الاستمرار. يُخبرنا لوي أنّه يجهل كيف يعيش بطريقةٍ مختلفة، وهو ما يفترض أنّ عليه أن يشعر بالوجود على نحوٍ مغاير. هو بذلك أقلّ تطرّفًا من مارك-أندريه، لديه بعدُ بعض الأمل لكنّه لا يُبصر الدّرب. أمّا هيلين فهي أكثر الثّلاثة بُعدًا عن الفعل الانتحاريّ. هي في الواقع غير آمنةٍ في حياتها لأنّها تشعر جيّدًا بأنّ أقنعتها تمنعها من أن تكون هي نفسها. لكن بالرّغم من ذلك لم يستوطن فقدان الأمل وجدانَها. وفضلًا عن هذا، فإنّ انغماسها في حياتها (العائلة، العمل، العلاقات الاجتماعيّة، الأعمال التّطوّعيّة، الأنشطة التّرفيهيّة...) يؤمّن لها الكثير من سترات النّجاة. يستشعر رُسلنا الثّلاثة، كلٌّ على طريقته، ذاك الانقسامَ بين العالم الواقعيّ والعالم المثاليّ. ما يُميّز بينهم بصورةٍ خاصّة هو موقعهم بين هذَين العالمين والأمل

الّذي يحدوهم (من عدمه) بشأن المستقبل. يبدو الموت وحدَه هو ما يُومض لمارك-أندريه ضمن العالم الواقعيّ بإمكان اللّحاق بالعالم المثاليّ: يُدفع بالانقسام ههنا إلى حدوده القصوى. لوي هو أيضًا في العالم الواقعيّ، لكنّ لديه حدسًا بأنّ العالم المثاليّ يُوجَد في مكانٍ مّا ههنا في هذا العالم وليس من جهة الموت وحسْب: هنا الانقسام أقلّ راديكاليّة. أمّا حالة هيلين فهي الأكثر تعقيدًا، لأنّ عالمها الواقعيَّ يكتسي مظهر العالم المثاليّ، لكن، ولأنّ ذلك ليس إلّا من قبيل الوهم، فسعادتها أيضًا ضربٌ من الوهم. يتميّز انقسام هيلين إذَن بأنّه أكثر خفّة، لأنّه يبدو كما لو كانت قد أقامت مسكنَها المثاليّ، لكنّها شيّدَتْه فوق رمالٍ متحركّة، فجعلته بذلك غير مُستقرٍّ وغير قابلٍ للسّكن. تظلّ هيلين قريبةً من الهدف، إذ ليس عليها أن تهدم كلَّ شيءٍ من أجل إعادة بنائه، بل يجب عليها أن تعثر على أرضيّةٍ ثابتة، تنتقل من سكنها وتُعيد بناءَ أساساتها. كلّما اتّسعت الفجوةُ بين الواقع والمثال، استحالت الحياة. وحينما يبدو أنّ عبورَ هذه الفجوة مُتعذّرٌ، تفقد التّعاسة الأملَ المصاحب لها.

وبصورةٍ عامّة، فإنّ أولئك الّذين يرزحون تحت وطأة التّعاسة، وبدرجة أكبر، أولئك الّذين يشهدون على الشّكل الأكثر تطرّفًا للتّعاسة، يعني المنتحرين والانتحاريّين، هم مَن يحملون في دواخلهم مثالًا أكثر جسامةً من الواقع، يبعُدون عنه بهذا القدر أو ذاك وفقًا للحالة، مثالًا صارَ يصعب احتماله. مارك شابو، وهو في الآن نفسه فيلسوفٌ ومؤلّفُ مقالاتٍ أدبيّةٍ وكلماتِ أغانٍ، يعبّر عن ذلك جيّدًا

في كتابه *أن نضع حدًّا للذّات: أصوات الانتحار*: **«وراء كلّ انتحار، يُوجد رجلٌ أو امرأةٌ تاهت في بحرٍ من القيم لا تخصّها»**[1]. وليس بعيدٍ عن ذلك يضيف: **«كلّ شيءٍ يبدأ بكسر. العالم ليس ما يجب أن يكون. لكن ماذا باستطاعته أن يكون؟ نحن في استطاعتنا القليل. ولا نمتلك القدرة إلّا حينما تملؤنا الأوهام»**[2].

المُنتحر أو الانتحاريّ هو كينونةٌ مُجتزَأة، مُنقسمةٌ في حدّ ذاتها، عينٌ تتطلّع نحو ما يجب أن يكون عليه العالم والعين الأخرى تُشاهد ما هو عليه العالم في الواقع. بهذه النظرة المتنافرة، نكون في طريق مسدودة... يُحدّثنا شابو إذَن عن أهمّية أن يكون لنا حُلمٌ قابلٌ للسّكن، يعني أن نخلق الصّلة بين الحلم والواقع ونُعيد خلقَها. يجب أن تلتفت العينان معًا نحو الواقع، ثمّ نحو حلمنا، ومن جديدٍ نحو الواقع وهكذا دواليك. إلّا أنّ هذا الحلم يجب أن يكون قابلًا للتّحقيق حتّى نستطيع إقامة الصّلة بينه وبين الواقع. من دون هذا الحلم، هذا المثال وهذا المشروع، يبرز لنا العالم تافهًا ويكشف لنا، في الآن ذاته، عن تفاهتنا. وبعبارةٍ أخرى، هذا الحلم القابل للسّكن هو ما يمكّن من تمييز أولئك الحاملين للأمل من أولئك الّذين استسلموا، بطريقةٍ أو بأخرى.

---

(1) انظر:

Marc Chabot, *En finir avec soi: les voix du suicide*, VLB éditeur, Montréal, 1997, p. 90.

(2) انظر:

Ibid., p. 93.

## تعلّم «التّثليث»

يُوجد في داخلنا إمكانٌ لضربَين من الثّنائيّة. من ناحيةٍ، توجَد ثنائيّة تُبقينا في حالةٍ من الانقسام الدّاخليّ وبإمكانها أن تقودنا في اتّجاهٍ مُستقيمٍ نحو التّعاسة (الثّنائيّة الأفقيّة). في الجانب الآخر، تُوجد ثنائيّة تُقابلُ بين ما نحن عليه وما في استطاعتنا أن نكونه. وبمقدور هذه الثنائيّة، من خلال وضعنا على درب الارتقاء وفق تجاوزٍ مستمرٍّ للذّات، أن تُجيز لنا بلوغَ الوحدة الدّاخليّة الّتي هي مطمحُنا (الثّنائيّة العموديّة). الثّنائيّة الأفقيّة هي مصدر تنازع، وهو ما لا يمكن تجنُّبه، لكنّه يمكن أن يكون تنازعًا خفيفًا ويمكنه كذلك أن يكون بمثابة الشّقاء الّذي يُستشعَر في أعماق كينونتنا. في الواقع، ما دُمنا سنتماهى مع إحدى نقائضنا وحسْب («كلّية» داخليّة)، أو أيضًا، تجزئة باطننا («نسبانيّة» داخليّة) فسنظلّ عُرضةً لخطر الغرق في التّعاسة، لأنّ نبذَ جزءٍ أو عدّة أجزاء من كينونتنا يُولّد انشقاقًا داخليًّا، تمزّقًا للرّوح وتشوّهًا للكينونة. كلّما اقتطعنا سمةً من كينونتنا نكون قد تخلّينا عن منفذنا إلى الامتلاء. طالما أنّه من الممكن للإنسان أن يظلّ، طيلة حياته، ضمنَ الثّنائيّة الأفقيّة والانقسام الدّاخليّ، سيستحيل عليه في هذه الحالة تحقيقُ ما حقّقه الحكيم من امتلاء.

بإدراكنا هذَين النّمطين من الثّنائيّة، سنكتشف أنّ حلَّ استبدال الانقسام الدّاخلي يُتاح لنا ويجعل من الممكن الفصلُ في كلٍّ من هذه الصّراعات الّتي تسكننا. قد يبدو هذا غريبًا، كأنّ الحلّ للتّعاسة

حلٌّ هندسيّ. في الواقع، إذا تناولنا صورةَ مثلّثٍ ونَسبنا الثّنائيّة الأفقيّة إلى الزّاويتين المُكوّنتَين لقاعدة المثلّث، فلن تكون الزّاوية الثّالثة، يعني أعلى المثلّث، مُمكنةً إلّا إذا أعدنا وصلَ هاتَين الزّاويتَين المكوّنتَين للقاعدة بواسطة نقطةٍ تتجاوزهما. إنّ خلقَ هذه الزّاوية الثّالثة هو ما يُجيز لنا الدّخولَ ضمن الثّنائيّة العموديّة. بهذا المعنى، مثلما هو شأن المثلّث الّذي يشترط وجودُه ثلاثَ زوايا، لا يمكن أن تكون ثنائيّةٌ عموديّةٌ دون أن توجَد في البدء وقبل كلّ شيءٍ ثنائيّةٌ أفقيّة. إنّ ثنائيّتنا الأفقيّة هي الّتي تخلق، بإبقائها على توتّرها بين قوّتَين متضادّتَين، إمكانَ مثل هذا التجاوز وهذا الارتقاء. نحن في حاجةٍ إلى زاويتَين متقابلتَين في قاعدة المثلّث كي نُبقي على التّوتّر الضّروري لأجل تشكيل مُثلّث. يستحيل تجاوزُ الذّات دون ديناميكيّة الأضداد هذه، لأنّ هذه الأضداد هي شرط إمكانِ الحركة والتّعالي. إلّا أنّه كي يكون هذا الصّراع الدّاخلي خلّاقًا (وليس مدمّرًا)، ينبغي ضرورةً أن يهدف إلى غايةٍ تتعالى عن كلّ نقيضةٍ من نقائضنا. وإنّه فقط عندما نلتفت نحو نقطةٍ مُشترَكةٍ سيكون بإمكان تناقضاتنا آنذاك أن تمنح أفضلَ ما لديها وتُساهم إيجابيًّا في المجموع.

لا يتمثّل تعلّم «التّثليث» في الخروج من الثّنائيّة الأفقيّة للدّخول في الثّنائيّة العموديّة، بل في تأسيس حوارٍ بين قُوانا المتنازعة يسمح بادماجها في مشروعٍ مشترَك. إنّنا إذ نمنحُ أضدادَنا الدّاخليّة فرصةً للتّحاور في ما بينها، نكون قد ساهمنا في بناء علاقتنا مع أنفسنا وإثرائها وتطويرها. إنّ تحصيل الخير، الّذي وقع التّرميز إليه بأعلى

المثلّث، هو ما يجعل تناقضاتنا الدّاخليّة تتّخذ معنًى مختلفا تمامًا، بما أنّه بتوحيد الثّنائيّتين، الأفقيّة والعموديّة، يتوصّل الإنسان إلى إنجاز مُثلّثٍ انطلاقًا من مجرّد خطٍّ.

لدينا، عمومًا، انطباعٌ بأنّ نقائضنا غير قابلةٍ للتّوفيق، مع هذا القدر من التّضادّ. ومع ذلك، فمساكنتُها ضروريّةٌ حتّى نُبقي على توازننا الدّاخلي، لأنّ إحداها تُخفي مواطنَ ضعف الأخرى، والعكس بالعكس. يُمكن لكلّ شيءٍ، بداخلنا، أن يكون مُثمراً أو، على العكس، سامًّا، إذا سقطنا في الإفراط والمغالاة. وهكذا يجب أن يكون لكلّ سمةٍ من كينونتنا مكانٌ بداخلنا كي تتصدّى لإسرافات نقيضها الممكنة. كلّها لها دورٌ تلعبه في استمرار توازننا الدّاخليّ وفي التّطوير الأقصى لكينونتنا. سنحصل دائمًا على أفضل نتيجةٍ بإنشاء تحالفٍ بين نقائضنا الدّاخليّة، بدلًا من إبقائها ضمن صراع القوّة، أو أسوأ من ذلك، إلغاء أحد طرفَي الصّراع، لأنّ لكلّ جزءٍ منّا، باعتباره إشكاليًّا، نظيرًا يُمثّل حلًّا له. بيد أنّه كي تتوصّل إلى التّعاون في ما بينها على هذا النّحو، يجب على نقائضنا أن تُركّز على مشروعٍ مشترَك. هذا المشروع هو ما سيسمح لها بتوحيد جهودها والنّظر في الاتّجاه نفسه. وهذا هو في الواقع مَكمن الثّنائيّة العموديّة، حيث توحّد، على شاكلة جدليّةٍ حقيقيّةٍ للأضداد، شيئَين متعارضَين عن طريق خلق نقطةٍ مشتركَةٍ تكون خارجةً عنهما. من غير هدفٍ مشترك، لن تبرح نقائضنا الثّنائيّةَ الأفقيّةَ وستستميت في صراع القوّة الّذي لن يفضي إلى أيّ شيء.

يجب علينا إذَن أن نعثر على شيءٍ أمتن وأعظم ومحفّزًا بما يكفي كي نتوصّل إلى توحيد نقائضنا. لأنّ الهدف الّذي نختاره هو ما سيسمح لنا بإدماج كلّ جزءٍ من كينونتنا ضمن المجموع. هذا الهدف هو تحقيق الخير. عندما تلتفت كلّ كينونتنا نحو هذا الهدف، سنكفّ على أن نكون ضمن صراعٍ داخليٍّ دائم. وهكذا فإنّ نقائضنا لن تحيا داخل معركةٍ أبديّةٍ من أجل البقاء، لأنّه لن يكون أيّ جزءٍ منّا مُهدَّدًا. من خلال تعاونها تُساهم مُختلف سماتنا حينئذٍ في تحقيق النّسخة الأفضل من كينونتنا. ندخل حينئذٍ ضمن ديناميكيّة إبداعٍ حقيقيّةٍ، وما نبدعه هو أنفسنا.

بعبارةٍ أخرى، يُمكننا القولُ إنّ الانتقال الّذي نُتمُّه في داخلنا الّذي يفتح على الثّنائيّة العموديّة يتطابق في الواقع مع استفاقة الآلي. لكنّ هذه الاستفاقةَ لا تصير مُمكنةً إلّا عِندما ننجح في تجاوز انقسامنا عن طريق المُضيّ في المسيرة المشتركَة نحو الخير. تبدو قابليّة الإنسان للكمال صادرةً تحديدًا عن هذه الحركة المُبدَعة عن طريق هذا الحوار الدّاخلي لمختلف الأجزاء الّتي تسكنه. كلّما كان التّواصل مُنفتحًا بين أضداده الدّاخليّة، يعني كلّما كان الحوار لا مُصرَّحا به وحسْب، بل مرغوبًا فيه ومدعومًا، طوّرَ الإنسان باطنَه، ووجوده. هذا المسعى هو معركة كلّ الأوقات، معركة من أجل تثبيت نقطة التّوازن، لأجل أن تظلّ في القمّة. إلّا أنّه لا شيء يمنح معنى أكبر سوى السّعي إلى بلوغ هذه القمّة، وكلّما توصّل الإنسان إلى توحيد اثنين من نقائضه، فهو يخطو خطوةً إضافيّةً نحو الحكمة بالابتعاد عن الآلة.

## في الانصراف إلى تأسيس الكينونة

الإنسان منظومةٌ بيئيّة [écosystème] في حدّ ذاته، على معنى أنّ كلّ أجزائه في ارتباطٍ واتّكالٍ متبادَل. وكما هو شأن أيّ نظامٍ بيئيّ، بمجرّد أن نَنتهك أحد مكوّناته، وإن بدت ضئيلةً وعديمة التّأثير، فإنّنا نُسبّب ضررًا للمنظومة برمّتها. هذا الصّراع الداخليّ الّذي تدور رحاه في مستوى الثّنائيّة الأفقيّة يقودُنا نحو التّدمير الذّاتي، ذلك لأنّ نبذَ بعض السّمات الخاصّة بكينونتنا يستثير كرهَ الذّات. إنّ دلالة التّخلّي عن جزءٍ من الذّات هو عدم الاعتراف بها باعتبارها تنتسب إليّ. وعدم الاعتراف هذا هو مَناط لاَمبالاةٍ[1] وانعدام حسٍّ إزاء نفسي يُولّد، على المدى البعيد، شعورًا حقيقيًّا بالغربة.

إنّ هذا الإحساسَ بالغربة هو ما سكنني سنواتٍ عديدة، وأفضى بي إلى سُلوكات تدميرٍ ذاتيّ. وبالطّريقة نفسها الّتي نُجيز بها نهبَ الموارد الطّبيعيّة لبعض الدّول مُتجاهلين أنّ المُخلّفات ستكون

(1) يبدو أنّ الاستعمال الشّائع لكلمة لامبالاة *indifférence* يجعلنا نستهين بدلالتها العميقة والخطيرة. فيمكن لهذا المفهوم أن يشي بتحوّل نوعيّ في مفهوم الشرّ. وكثيرا ما وقعت ترجمة هذه الدّلالة من خلال شخصيّة أدولف أيخمان باعتباره تمثيلا لحالة الاغتراب الجذريّ. عندما تسود اللّامبالاة ينتفي لدى المرء الفرق بين أن يأتي أسمى الأفعال الإنسانيّة وأن يأتي أشنعها، يمكن له أن يكون طيّبا، لا يتدخّل في شؤون الآخرين وأن يعتني «بحديقته الخاصّة» كما يمكنه أن يذبح شخصًا لا تربطه به أيّ صلة. على هذا النّحو كان أيخمان يُنظّم السّفرات إلى معسكرات الموت النازيّة، وذلك «لأنّ الحياة قد كفّت بالنّسبة إليه، وفق عبارة إريك فروم، عن كونها شيئا حيّا». ويعتقد فروم أنّ هناك شيئا من أيخمان فينا جميعا. في هذا الصّدد انظر أيضا، حنّة آرنت، «تفاهة الشرّ». [المترجم]

على مستوى الكوكب، كنت قد تركتُ بعضَ سمات كينونتي على حافّة الهاوية مُتناسيةً أنّ الأمرَ يتعلّق بي كلّيًا أو رافضةً تصديق ذلك. التّدمير الذّاتي، سَواء كان على صعيد الكوكب أو الفرد، هو اللّامعنى. وفي مقابل ذلك، فإنّ العمل على بناء الذّات وبناء العالم مهمّةٌ غنيّةٌ بالدّلالة، وفي كلتا الحالتين، يمكننا الحديث عن التّنمية الدّائمة.

من الآن فصاعدًا، لن تُشكّل التّعاسة جزءًا من حياتي. بالرّغم من أنّه يتّفق أحيانًا، وحتّى غالبًا، أن يتحوّل المعنى الّذي أُضفيه على الحياة ويدفعني، في الآن ذاته، إلى أن أتحوّل أنا أيضًا، فإنّ المعنى يظلّ مع ذلك حاضرًا دائمًا في داخلي. لقد فهمت، من خلال هذه التّجربة، أنّ أثمن شيءٍ ليس القدر الّذي تكون به حياتي رائعة، وإنّما أن أتملّك دائمًا الرّغبة في أن تكون رائعة، وأنّ هذه الرّغبة ذاتها، هذه الدّعوة إلى الفرح هي ما يكون، في نهاية المطاف، المنبعَ الحقيقيَّ للسّعادة، بما أنّها هي ما يشهد على الحبّ الّذي أكنّه للحياة.

هذا هو الآن مكمنُ كينونتي، إرادةٌ مُستميتةٌ لإيجاد أفضل طريقةٍ للعيش. كلّ شخصي تَهيكَل من جديدٍ حول هذه النّواة الجديدة الّتي تتموقع، في الحقيقة، على النّقيض تمامًا ممّا كان في السّابق، يعني كراهيّة عميقة - كراهيتي لنفسي، كراهيتي لأولئك الّذين جعلوني أتألّم وكراهيتي للعالم الّذي أعيش فيه، إلى غير ذلك.

يحمل البعض صفةَ «المرِنين»على الأشخاص الّذين هم على شاكلتي. ويتعلّق الأمر بـ«**لفظٍ نَدين به للفيزياء، ويعني مقاومة**

المواد للضّغط والصّدمات»[1]. غير أنّ «المرونة لا تعني الاقتدارَ على مقاومة الشدّة وحسْب، بل أيضًا الأهليّة لتحويل تجربةٍ شخصيّةٍ أليمةٍ إلى ديناميكيّة تمكّن من فتح آفاق جديدة»[2]. في ما يخصني، كانت عناصر عديدةٌ قد ساهمت في إعادة بلورة كينونتي، في حين أنّ ما أجاز لي تجميعَ شتات هذه العناصر بهدفِ بُلوغ ضروبٍ من الإدراك كانت قد جَعلَتها في متناولي، هو تطوير رؤيةٍ فلسفيّةٍ إلى الحياة، يعني نظرة تسمح بأن نتأمّل ونحكم عبر زاوية نظرٍ أكبر وأشمل وأكثر تمييزًا. جرى الأمر كما لو أنّي تعلّمت، شيئًا فشيئًا، أن أُلقي نظرةً شاملةً على ما يحيط بي، لكن كذلك، على نفسي. تطلّب ذلك، أحيانًا، أن أُزيل بعضَ الجدران والحدود وأن أبنيَ تواصلًا مع هذا الحشد الّذي بداخلي.

من أجل أن نصل إلى ترويض الغيريّة الّتي نحملها في ذاتنا، يجب في أوّل الأمر أن نُوفّر الظّروفَ الملائمة للّقاء بهذه السّمات المختلفة الّتي تُقيم داخلنا حتّى نتوصّل إلى خلق جماعةٍ في صميم الّذات نفسها.

---

(1) انظر:

Stefan Vanistendael et Jacques Lecomte, *Le Bonheur est toujours possible, construire la résilience*, Bayard, Paris, 2000, p. 17.

(2) انظر:

Ibid., p. 107.

الفصل الخامس

# خلقُ وحدةٍ في صميم الذّات

**يصل الحبّ شتاتَ مَن لا يلتقي بذاته أبدًا ويجمعه؛ التّواصل هو السّبيل الوحيدة إلى الحبّ لمن لا يعرف نفسه البتّة[1].**

كان يتجاور بداخلي كائنان، أحدهما يُقوّض نفسه بنفسه، فيعنّف ذاتَه من أجل احتوائها، وكان دائم الاستعداد لمزيدٍ من المعاناة، والآخر سئم الانتظارَ واستسلم، وقد تهاوى تمامًا ولم يبقَ له سوى أن يتألّم من الحياة. كانت تتجاور بداخلي طاقةٌ رهيبة، لكنّها مُرتدّةٌ على نفسها، وسلبيّةٌ شديدةٌ اتّخذت، في نهاية المطاف، شكلَ التّنازل عن إرادة العيش. في داخلي وُجِدتْ جولي، الشديدة الهيمنة والعدوانيّة والتّمركز حول ذاتها، وكانت تُقيم معها جولي الرّقيقة، المُتفهّمة وذات الحساسيّة العالية في ما يتعلّق باحتياجات الآخرين. كانت نتيجة ذلك هي القطيعة وتجاهل إحداهما الأخرى، وكلّ واحدة تسبّب ألمًا لجارتها. ومع ذلك كانت الواحدة منهما في أشدّ الحاجة إلى الأخرى.

(1) انظر:

Edgar Morin, *La méthode*, tome 1, La nature de la nature, Éditions du Seuil, 1977, p. 256.

في معركتي مع هذَين الكيانَين اللّذين كانا يُقيمان في أعماقي، كنت مُمزّقةً بين حركتَين مُتضادّتَين. ومن خلال الجذب الّذي لا ينقطع في اتّجاهاتٍ مُتعاكسة، انتهتْ جولي الدّاخليّة المزدوَجة إلى تمزيق الرّابط الّذي كان يوحّدهما، وضمن هذا التّمزّق خبرتُ أوّلَ أشكال موتي الرّمزيّ الحقيقيّ.

صمتٌ ثقيلٌ كان يتردّد في أعماقي، صمتُ الخواء، شيءٌ مّا هجر كينونتي، شيءٌ مّا مثل الكراهية، لأنّه لم يبقَ شيءٌ نكرهه.

ثمّ، كانت همسةٌ... ضحكةٌ... ووعدٌ... شيئًا فشيئًا انسابت الحياة في داخلي من جديد، لكنْ لا شيء ظلّ كما كان عليه في السّابق. وضمن فهمٍ جديدٍ تمامًا لباطني، شرع وجودي الثّاني في التّحليق. كانت بداية مسارٍ طويلٍ لترويض كينونتي. لكن هل بإمكاننا أن نُروِّض من دون أن نُحبّ أنفسنا؟

تعلّمت، تدريجيًّا، أن أُحبّ نفسي، أن أحبّ جولي بضدّيها، جولي الّتي كنت أحملها في داخلي. ما اكتشفته، أثناء مساري، هو أنّه لم يكن في استطاعتي أن أكون أيَّ واحدةٍ منهما، لكن يجب عليّ أن أكون مُحصّلةَ الاثنتَين. هذا التّمزّق المُستمرّ الّذي وَلَّد في داخلي مثل هذه المعاناة كان مردّه إلى أنّي لم أكن إحدى نُسختَي جولي، غير أنّي مع ذلك لستُ سوى ما تشكّلانه معًا. كنت انعكاسًا لعلاقتهما، أو لغياب علاقتهما. وهكذا، إذا كانت كلٌّ منهما تتجاهل الأخرى وتنبذها، فأنا أصير عبارةً عن هوّة، فراغٍ أو مسكنٍ مهجور. إذا كانتا في صراعِ قوّةٍ دائمٍ بُغيةَ محاولة الاستفراد

بكياني، فأنا حينئذٍ كينونةٌ مُمزَّقةٌ وفي تناقضٍ دائمٍ مع نفسي. في مقابل ذلك، إذا دخلتا في حوارٍ وسَعَتَا إلى التّعاون المُتبادَل بتقبّل كلٍّ منهما اختلافَ الأخرى، أكون آنذاك في بداية طريق الصّيرورة الإنسانيّة. بمحاولتي إذَن تحقيقَ انسجام باطني، صرت كينونةً في تمام التّطوّر، وتمام النّموّ، كينونةً على الطّريق نحو الامتلاء الّذي نطمح إليه جميعًا.

وعلى هذا النّحو برهنت لي الحياة على أنّ الحبّ وحدَه قادرٌ على توحيد ما هو منفصل. وحدَه حبّ الذّات يسمح بدمج مناطق ظلّها ونورها بهدف أن تكون هي عينها. أن نجد التّوازن الكامل بين قواها المُتصارعة فذلك هو مسعى الحياة. وبما أنّ الحياة غير متوَقّعة وتُكرهنا دومًا على تجاوز أنفسنا، فإنّ زوال هذا التّوازن لا ريب فيه. لكنّ هذا المسعي هو، في تقديري، الطّريقة المُثلى لمعرفة الفرح الحقيقيّ. ذلك الّذي نختبره باكتشاف مَن نكون، لأنّنا دائمًا أكثر ممّا نعتقد أنّنا نكونه. وأحيانًا، يكون فقدان ما نعتقد أنّنا نكونه هو وحدَه ما يسمح لنا ببلوغ ما في استطاعتنا أن نصيره. إنّه ضمن هذا التّخلّي عن الذّات نكتشف ثراء ما نكونه.

### نرسيس بما هو رمزٌ بامتياز للانقسام الدّاخلي

تروي هذه الأسطورة اليونانيّة أنّ نرسيس كان شديدَ الجمال وأنّه عندما رأى انعكاسَه لأوّل مرّة وهو يشرب من أحد الينابيع، وقع في حبّ نفسه، وبعجزه عن فصل نظرِه عن وجهه المُنعكِس

على الماء، انتهى به الأمر إلى الذّبول ثمّ الموت. يستعيد لوي لافيل، مؤلّف كتاب خطأ نرسيس، تلك الأسطورة بهذه الكلمات:

**نرسيس في السّادسة عشرة من عمره. كان عصيًّا على الرّغبة، لكنّ رفض الرّغبة هذا هو ما سيتحوّل لديه إلى رغبةٍ أكثر تخفّيًا. كان نرسيس نقيَّ القلب. وخشية أن تُشوّه نظرته الخاصّة هذا النّقاء، تنبّأنا له بأن يعيش طويلًا إذا وافق على ألّا يعرف نفسه مُطلقًا. لكنّ القدر كان له رأيٌ مخالفٌ لذلك. ها هو يتّجه، لإرواء عطشه البريء، نحو نافورةٍ عذراء لم يحظ فيها أحدٌ بعدُ بحضوره المرآويّ. فجأةً اكتشف فيها جمالَه ولم يعد مُتعطّشًا سوى إلى نفسه، ومن الآن فصاعدًا سيصير جمالُه هو الرّغبة الّتي تُضنيه، الّتي تفصله عن ذاته كاشفةً له عن صورته، والّتي تُرغمه على أن يبحث عن نفسه في حضوره المرآويّ، يعني حيث لا يوجد مُطلقًا[1].**

ما نتبيّنه، بتحليلنا لهذه الأسطورة، هو أنّ نرسيس عاشقٌ لانعكاسه وليس لنفسه. يحسَب الخيال، أو التّجريدَ على وجه الدقّة، حقيقةً، في حين أنّ الواقع كلٌّ. إنّ إرادة الاكتفاء بعنصرٍ واحدٍ من أجل أن نصنع كلّيّة هو أن نردّ إلى الخطإ ما كان على الأرجح حقيقيًّا. ومثال ذلك أنّنا لا يمكننا القول إنّ انعكاس نرسيس لا يتوفّر على أيّ حقيقة، لكن يُمكننا أن نُثبت بدلًا من ذلك أنّ نرسيس يمنحه

(1) انظر:
Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Éditions de La Table Ronde, Paris, 2003 [1939], p. 35.

مقاما لا يتوفّر عليه. إنّ هذا الفعل هو ما يُعطي لانعكاسه طابعًا وهميًّا ولاواقعيّا، ذلك لأنّ هذا الانعكاس ليس سوى صورة نرسيس، وليس نرسيس ذاته. يجد زيف الوهم مصدرَه ضمن أخطائنا في الحكم، فعندما نخلط بين الجزء والكلّ فنحن نُزوّر ما يكون، للوهلة الأولى، حقيقيًّا.

إنّ توسيع الوعي والخروج من عالم الأوهام يتوقّف إذَن على الاعتراف بالواقع من جهة كونه العينيّ [concret] الّذي يتّصل ضمنه كلّ شيء، لكن أيضًا، الاعتراف بأنّ التّجريد هو دومًا زائفٌ لأنّه يكفل إجراء خلطنا بين الجزء والكلّ. بعبارةٍ أخرى، يكون المعنىَ على صلةٍ بالكلّيّة. وكلمة «العينيّ»، الّتي تنحدر من اللّاتينيّة [concrescere]، تحيل إلى معنى «النّماء معًا». في هذا الخصوص، يقول جون بول سارتر: «**نحن نُجرِّد حينما نتدبّر، في حالةٍ معزولةٍ، ما لا يحتوي مُطلقًا على إمكان أن يوجد بمعزل عن غيره. على النّقيض من ذلك، العينيّ هو كلّيّةٌ في مستطاعها أن توجد مُكتفيةً بذاتها**»[1]. إذا كان نرسيس غارقًا في التّجريد، فليس فحسْب لأنّه انقطع عن نفسه (مُمتَصًّا من قبل انعكاسه، نسي جسده الواقعيّ، كما نسي البُعدَ الكامل لباطنه)، لكن كذلك لأنّه انفصل كلّيًّا عن الآخرين.

من جهة أخرى، يكون العينيّ مُركَّبًا: كلمة يُحيل تأثيلها إلى «ما تَشكَّل معًا»، «ما نُسج معًا». والإنسان هو، بلا ريب، في قمّة

---

(1) انظر:

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943, p. 37.

التّعقيد، وهو ما يعني أنّه أيضًا ذاك الّذي له حاجةٌ بالغةٌ إلى الرّوابط، إلى ما قد نُسج معَه وما يتعذّر عليه من دونه أن ينموَ بشكلٍ صحّيّ.

**أن نحيا وفقَ اختيار منحِ حياتِنا معنًى يعني أن نكون على صلة. لا أحد يُوجَد من غير صلة، دون أن يقع التّعلّق بالآخر (سعادة الآخرين)، في قطيعةٍ مع نفسه (دون حوارٍ داخليّ)، دون صلةٍ بخيرٍ مّا، باتّجاهٍ مّا «يُحدّد» معنى الحياة[1].**

تتوفّر الكلّيّة على المعنى وتتملّك الحياة معنًى مّا من خلال هذه الصّلة الّتي للأجزاء في ما بينها وللأجزاء مع الكلّ. لأنّه إذا كان كلّ شيءٍ مُترابطًا، فستكون لكلّ شيءٍ حينئذٍ علّةُ وجود. هذا الاكتشاف لأهمّية الرّوابط القائمة بين مختلف عناصر الواقع هو ما يُجيز لنا أن نُدرك الحياةَ ضمن منظورٍ أشمل وأن نصرف همّتَنا بهدف أن يُحصّل الوجودُ معنًى وعُمقا أكثر فأكثر. إذا كنّا نأمل في أن نعيش ممتلئين، يجب أن نُركّز اهتمامنا على الطّريقة الّتي يكون بها الكلّ مُرتبطًا.

تُوجد في السّاعة أجزاءٌ مُجمَّعةٌ ضمن الكلّ، لكنْ في خصوص الكائن الحيّ لا يتعلّق الأمر بمجرّد وضع أجزاء بعضها بجانب بعض، وإنّما هناك شيءٌ مّا يسري ويتواصل بين هذه الأجزاء ومنه تلتئم صلتها[2]. ومثال ذلك أنّ الحياة تنساب داخل كلّ أجزاء

---

(1) انظر:

Jean Grondin, *Du sens de la vie*, Bellarmin, Montréal, 2003, p. 116.

(2) أن يكون الشيّ غاية طبيعيّة في ذاته بحسب الإمكان الدّاخلّي الّذي له كي يوجد على هذا النّحو، يعني ضرورة أنّ تُولّد أجزاؤه بعضها بعضًا بصورة تبادليّة *réciproque*. وهذا غير جائز، في رأي كانط، لأيّ أداة فنّية [تقنيّة] *Instrument* ويضرب لنا في

الشّجرة (الجذع، الأغصان، الأوراق، إلخ...). وبالرّغم من أنّ الحياة تسري أيضًا في جذورها الّتي تتغذّى في التّربة، فإنّ هذه الأوراق مُرتبطةٌ في الهواء والشّمس، إلى غير ذلك. كلّ جزءٍ يُوجَد بمعزلٍ عن الأجزاء الأخرى، لكنْ لا يمكنه العيش إلّا باتّصاله بها.

إنّ هذا الفهم للحياة باعتبارها كلّيّةً يرتبط ضمنها الكلّ هو ما يوفّر الشروط لاكتشاف معنًى حقيقيٍّ للوجود. نجد بالإضافة إلى ذلك المماثلة نفسها في الموسيقى. لئن كانت كلّ علامةٍ موسيقيّةٍ تُوجد في ذاتها وتُحدث صوتًا خاصًّا بها، فإنّ إمكانَ أيِّ لحنٍ يقتضي القدرةَ على ربط العلامات في ما بينها. العلاقة بين تعدّد العلامات الموسيقيّة مركزيّة، والأمر سيّان في الأركيستر، لكلّ آلة صوتُها ونوتَتُها لكنّ إبداع السّمفونيّة يشترط مساهمةَ هذه الآلات. في سياقٍ أوسع، يمكننا القول إنّ كلّ إنسانٍ هو فردٌ قائمٌ بذاته، لكنّ الإنسانيّة ظهرت مع لقاء فردَين. وبعبارةٍ أخرى، لا يكون للفرد معنًى إلّا بما هو جزءٌ من الجماعة الإنسانيّة.

---

ذلك مثَل السّاعة. فحركة الأجزاء تحصل بواسطة كلّ جزء في السّاعة، لكن ليس للتُّرس *rouage* أن يكون سببا لوجود تُرس آخر بل يمكن أن يوجد فقط من أجله. وذلك على النّقيض من الشّجرة الّتي تنتج شجرة أخرى أي تولّد نفسها طبيعيّا فتكون علاقتها بذاتها تبادليّة كسبب ونتيجة، ليس للسّاعة أن تنتج ساعات أخرى كما ليس في استطاعتها تعويض أجزائها وإصلاح عيوبها بتدخّل الأجزاء الأخرى أو إصلاح نفسها إذا أصابها خلل. باختصار تكون العلّة المنتجة مفارقة لطبيعتها، توجد في كائن خارجيّ عنها يكون سببا لها ككلّ ممكن. كلّ هذا الّذي يمتنع عن السّاعة بوصفها آلة تتوفّر على قوّة فاعلة فحسب هو ما يقوّم ما نصطلح عليه الكائن المنظَّم *l'être organisé* بحكم امتلاكه في ذاته قوّة تكوينيّة *bildende Kraft* لا يمكن أن تُردّ إلى ملَكة الحركة وحدها [الإيواليّة]. [المترجم]

بالعودة إلى إشكال نرسيس، نجد أنّ خطأه الأصليّ يكمن في انقطاعه عن الإنسانيّة[1]. تُرينا هذه الأسطورة إلى أيّ درجةٍ يكون الآخر قِوام حياتنا «**إذ لا أحد يكون له معنًى إلّا بفضل الآخرين، كينونة الإنسان هي كينونة- معًا**»[2]. كان نرسيس وحيدًا، منثنيًا كلّيًا على ذاته. والعالم، في نظره، غير موجود. «**نرسيس هو نموذجٌ لهذا الوعي الّذي يرفض جذريًّا أن يُوجد، لأنّ الوجود، المنغلق على نفسه، يفقد كلّ معناه**»[3]. لقد كان مُنعزلاً ولا يتطلّع إلى غير عشق نفسه، لكنّ ذلك كان مستحيلًا لأنّه لم تكن ثمّة ذاتٌ أو هُويّة. «**الفرد الّذي يعتقد أنّه يكتفي بنفسه لن يكتشف روحه أبدًا؛ سيحكم على نفسه بالموت، مثل نرسيس**»[4].

(1) تحُمّل ماري مادلين دافي، في مؤلَّفها «معرفة الذّات»، المسؤوليّة كاملة للإنسان في تشييد سجنه الخاصّ. وتُرجع ذلك بالأساس إلى صفة الأنانيّة المتجذّرة فيه. وتُورد، في هذا الصّدد، مقطعًا حواريًّا بين حكيم اسمه شانغ - تسان وتلميذه تاو - هسن. قال التّلميذ «أتوسّل إليك أن تهبني تعليمك الرّحيم وتُريني كيف أتحرّر» فسأله المعلّم: «من الّذي قيّدك؟» أجاب التّلميذ: «لا أحد»، فردّ المعلّم عندئذ: «لماذا وهذه حالك تطلب منّي أن أُحرّرك؟» فأدرك تاو ـ هسن الحقيقة في الحال. [المترجم]

(2) انظر:

Marcel Conche, *Analyse de l'amour et autres sujets*, Presses universitaires de France, 1997, p. 38.

(3) انظر:

J.-L. Vieillard-Baron, en préface de Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, op. cit., p. 32.

(4) انظر:

Ibid., p. 25.

إنّ جمع شتات نرسيس لا يُمكنه بأيّة حالٍ من الأحوال أن يُبدع جماعة، ناهيك عن إبداع إنسانيّة، لأنّ الفردَ عندما لا يضع في الحُسبان سوى ذاته واحتياجاته الشّخصيّة يصيرُ غير قادرٍ على التّعاطي مع الآخرين والعيش مع المجموعة. يفقد، إذا جاز القول، علّة وجوده. كذلك نرسيس الّذي هو على صورة مجتمعاتنا الّتي تصير انتحاريّةً أكثر فأكثر.

## إنكار الآخر

إذا كانت التّعاسة تصدر عن الانقسام الدّاخليّ للثّنائيّة الأفقيّة، فذلك لما يترتّب عليه من جمودٍ للحركة الدّيناميكيّة في الحياة. في واقع الأمر، لكي يوجَد ارتقاء، لا بدّ من وجود حركةٍ نحو ما لسنا عليه. على أيّة حال، هذا على وجه التّحديد ما كان نرسيس يرفضه. فإذا كان محكومًا بالموت، فذلك لأنّه لم يكن يتغذّى عن طريق شيءٍ آخر سوى نفسه. لا يُريد الذّهاب نحو الآخر، وإنّما يُريد بالأحرى أن يستوعب الآخرَ داخله. ثمّ إنّ نرسيس ليس هو نفسه على نحوٍ تامّ، فهو ليس سوى جزءٍ رفيعٍ من كينونته، ليس سوى ما يكشف له عنه انعكاسُه في الماء.

يتمظهر السّلوك النّرجسيّ عن طريق إنكار الغيريّة وعن طريق إرادةِ مُماثلة الآخر بالذّات[1]. يكون التطوّر، في مثل هذه الظّروف،

---

(1) إنّ ما يحُدّد الذّات بالأساس هي الأنويّة، لكنّ ذلك لا يعني اختزالها في الأنانيّة أي في مبدإ الاستبعاد. فالذّات مُلزمَة ضرورة بالاندماج وهو ما يفسّره ارتباطها بالجماعة.

مستحيلًا. بعبارةٍ أخرى، تحقيق ذاتنا رهنٌ بدرجة انفتاحنا على الآخر. هل نقبل أن نتحوّل بفعل الاحتكاك بالآخر؟ وماذا عن الغيريّة الحاضرة فينا؟ إنّ كينونتَنا لن تبلغ مطلقًا الامتلاءَ ببقائها ضمن الانقسام الدّاخليّ للثّنائيّة الأفقيّة، يعني إذا ما دأَبنا على تطوير أجزاء منّا ومَنع أخرى من الإفصاح عن نفسها.

يُقيم الغرور، بما هو الرّضا الكامل عن الذّات، سدًّا بيننا وبين الآخر، وهو ما يؤدّي إلى توقّف النّموّ الرّوحي. (أَستعمل عبارة «نموّ روحيّ» في معنى ارتقاء حياة الرّوح، ارتقاء ضمن باطن الإنسان). وفي مقابل ذلك، أن يكون المرء مُتواضعًا، يُمكن أن يُقال ذلك على أوجه عديدة، كأنْ يلتفت نحو الآخر ويرتبط به وأن يعترف بوهنه وتبعيّته له. يمكن للبعض أن يرى في ذلك ضُعفًا، لكنّ نظرةً ثاقبةً ستعدّه من قبيل القوّة والشّجاعة والثّقة، بل ثقة لا تتزعزع. ذلك المسكون بالخوف هو من يرفض الكشف عن ضعفه. **«في العلاقة بالآخر، يتمثّل التّواضع الحقيقيّ في النّظر إلى خصائص الغير من جهة كونها ما نفتقر إليه، وإلى عيوبنا الخاصّة وثغراتنا من جهة اهتدائنا بالآخر في تعلّم كيفيّة معالجتها ورأبِها»**[1]. بالإضافة إلى

---

ويُشير إدغار موران إلى أنّه مادامت هناك قدرة على منح «الأنا» الخاصّة إلى ضمير «نحن» فذلك يعكس ترسّخ قيمة الإيثار في الذّات. من ثمّ يمكن للمرء أن يُضحّي بالغيريّة من أجل الذّات، كما يمكنه أن يُضحّي بالنّفس من أجل الآخر. حبّ الآخر وموته يتجاوران في صميم الذّات. [المترجم]

(1) انظر:

J.-L. Vieillard-Baron, en préface de Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, op. cit., p. 23.

ذلك، إذا كان المُتكبّر لا يتقدّم فلأنّه راضٍ عن نفسه، أمّا المُتواضع فيشعر، على العكس من ذلك، بحدوده ونقائصه. التّواضع إذَن هو أيضًا قوّة تمنحنا الإرادةَ للتّقدّم، لأنّ إدراكَنا لحدودنا في أوّل الأمر يجعل لدينا القدرةَ على الرّغبة في تجاوزها لاحقًا. وتبعا لذلك، تكون جُرعةٌ معيّنةٌ من التّواضع ضروريّةً لتقبّل الآخر وتجاوز الذّات. هكذا يُمكننا أن نستخلص كيف أنّ التّواضع يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالثّنائيّة العموديّة.

مع أنّ كلمة «إنسان» وكلمة «تواضع» تصدران عن الجذر التّأثيليّ ذاته «humus» (الّذي يُحيل إلى الأرض)، وهو ما يُوحي بوجود صلةٍ متينة بين الإنسان وفضيلة التّواضع، يبدو أنّ هذه الفضيلة ليست، بلا ريب، هي وحدَها ما يحتاج إليه الإنسان حتّى يُحقّق إمكانَ إنسانيّته التّام. ألا يحقّ لنا، مع ذلك، في زمنٍ هيمنت فيه النرجسيّة، والغرور، والفرديّة، أن نعتبر التّواضع هو ما يُمكن أن يسمح بتعديل الموازين؟ في الحقيقة، التّواضع هو النّقطة الّتي يمكن أن نُباشر انطلاقًا منها هذه المسيرةَ نحو الخير الّذي تحدّثنا عنه في الفصل الثّالث. يبدو أنّ من الضّروري إذَن أن يُعزّز الإنسان قيمة التّواضع؛ التّواضع في إدراكه لكونه تابعًا للآخر وللطّبيعة؛ التّواضع أمام وضع وجوده الصّائر، ما يجعل منه، بذلك، وجودًا ناقصا؛ التّواضع أمام عظمة الإنسان، أمام كلّ هذا الاقتدار الكامن فينا، وهو اقتدارٌ لم يُستثمَر بعدُ.

## في إدراك كلّيتنا

يظهر أنّ بناء باطننا الخاصّ على أُسسٍ متينةٍ هو أهمّ ما لدينا لنقوم به، ذلك لأنّ علاقتنا بالعالم الخارجيّ رهنٌ بعلاقتنا بأنفسنا. في الواقع، ترتبط أحكامنا وتأويلنا وفهمنا للعالم باتّساع وعينا، ويتوقّف في البداية المعنى الّذي نحمله عن الواقع على واقعنا الدّاخليّ الخاصّ.

إنّنا نُكوّن إذَن معنى الواقع انطلاقًا من باطننا الخاصّ، وإذا كانت التّعاسة هي أوّلًا وقبل كلّ شيءٍ نتيجةً للانقسام الدّاخليّ، فذلك لأنّ الإنسان يكون فيه مجرّدًا من نفسه. لنتذكّر أنّه ضمن الثّنائيّة الأفقيّة، يُمكن للانقسام الدّاخليّ أن يتّخذ شكلَ وحدةٍ داخليّةٍ من خلال التّجمّل بقناعَين: إمّا أن تتأرجح نقائضنا باستمرار بين «إمّا الواحدة، إمّا الأخرى» ضمن «كليانيّة» داخليّة، أو أن تتردّد بين «تارة الواحدة، تارة الأخرى» ضمن «نسبانيّة» داخليّة. في هذه الظّروف، يظلّ باطننا متصدّعا لا يُخالطه تغيّرٌ ويكون حينئذ من المستحيل تحقيق وعيٍ كامل بالذّات ومن ثمّ العيش بأتمّ معنى الكلمة. في الثّنائيّة الأفقيّة، ليس في مُستطاع الإنسان أن يكون سوى شذرةٍ لما هو عليه في الحقيقة، وتصدر المعاناة عن خسران المعنى بما هو نتيجةٌ لاختزال كينونته. ولأنّه مُتشذّرٌ، لا يمكن للإنسان أن يختبر دلالةَ أن يعيش على نحوٍ كامل، مع أنّ هذه الحياة، الممتلئة والكلّيّة، هي الحاملة للمعنى. لكن كيف يكون بالإمكان الإحاطة بالحياة بما هي «كلٌّ» إذا كنّا منقسمين داخلَ أنفسنا؟

في الحقيقة، يدخل هذا الإحساس بالامتلاء الّذي يتطلّع إليه الإنسان ضمن فهم أنّنا مُحصّلةُ نقائضنا. بل وأكثر من ذلك، لأنّنا نكون في آنٍ واحدٍ الثّنائيّةَ الأفقيّة لقُوانا المُتنازعة، والثّنائيّة العموديّة الّتي تدفعنا إلى تحقيق نمائنا الكامل. هكذا، ليست دلالة الوعي بالذّات أن نعي ما نحن عليه فحسب (ثنائيّة أفقيّة)، وإنّما أيضًا أن نُدرك إمكاناتنا الكامنة (ثنائيّة عموديّة)، كلّ واحدٍ من بيننا يتوفّر على باطنٍ تُقيم فيه شُخوصٌ شتّى، لكنّ كينونتنا الحقيقيّة تتوافق مع الجمع الّذي تُكوّنه هذه الشُّخوص.

تمامًا مثلما تكون العلاقة كيانًا مغايرًا لكيانِ كلٍّ من الفردَين اللّذين يشكّلانها، تصير العلاقة بين قُوانا المُتصارعة حدًّا ثالثًا قادرًا على توحيدها. بعبارةٍ أخرى، إنّ الوسيلة الأفضل كي تلتقي كينونتان مختلفتان من دون أن تُقوّض إحداهما الأخرى، هي خلق علاقة. بيد أنّه، لأجل أن تستمرّ هذه العلاقة عبر الزّمن، يجب ألّا تُؤسَّس على حساب الأفراد المُشكّلين لها. هذا النّوع من العلاقة هو في الواقع ما يخصّص الحبّ، لأنّ «**الحبّ الكامل هو اتّحادٌ يتضمّن صيانة التّكامل وحفظ الفرديّة [...] مفارقة الحبّ تكمن في أنّ كينونتَين تصيران واحدًا إلّا أنّهما تظلّان اثنتَين**»[1].

من أجل أن تظلّ العلاقة صحّيّة، يجب أن تُغذّى باستمرار. إنّ غيريّةَ كلٍّ من طرفَي العلاقة واختلافها هما ما يسمحان لها

---

(1) انظر:
Erich Fromm, *L'art d'aimer*, Éditions Desclée De Brouwer, 1956, p. 37.

بالتّطوّر، فأن نُحبّ يعني أن نُحبّ الآخر بما هو آخر. «**المعنى الأعمق للحبّ يتمثّل تحديدًا في عدم اعتبار الآخر كما لو أنّه كان مُتماثلًا مع الأنا الّتي تخصّني وعدم معاملته على هذا الأساس**»[1]. والأمر نفسه ينسحب على ما يتعلّق بباطني، فحتّى تكون العلاقة الّتي نُقيمها مع أنفسنا صحّيّةً ومتوازنة، فنحن في حاجةٍ إلى أن نُبقيَ على غيريّتنا الخاصّة. وإنّ هذا الرّفض للغيريّة تحديدًا هو ما جعل باطن نرسيس قاصرًا.

من جهة أخرى، بالرّغم من أنّ الغيريّة تفترض ضرورةً وجود علاقة، فذلك لا يعني أنّ كلّ علاقةٍ هي قطعًا صحّيّة وبنّاءة. ضمن الثّنائيّة الأفقيّة، تكون أضدادنا في علاقة، لكنّها علاقةٌ صداميّة، ولكي تكون العلاقة إيجابيّة، ينبغي أن تتّخذ شكلَ الحوار، لأنّ الحوار يُنادي الحبّ.

## في العلاقة بين تعلّم الحوار وتعلُّم الحبّ

«التّثليث»، بمعنى إقامة صلةٍ بين ضدَّين عن طريق خلق نقطةٍ مشتركة، هو المبدأ الأساسيّ للحوار، وذلك بغضّ النظر عن طبيعة المتحاورين. أن يكون هذا الحوار بين بلدَين، بين زوجَين، بين أولياء وأطفال، بين شخصَين تجمعهما علاقة سلطة مهنيّة، أو حتّى أن يجري هذا الحوار في أعماقنا بين مختلف الأجزاء المتعارضة لكينونتنا،

(1) انظر:
Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Payot, Paris, 1950, p. 110.

فمن غير «تثليث» لن يوجَد حوار حقيقيّ. يقول سانت إكزوبيري: **«مرتبطين بإخوتنا عن طريق هدفٍ مشتركٍ متخارجٍ عنّا، يكفي عندئذٍ أن نستنشق الهواء وستُبيّن لنا التّجربة أنّ معنى أن نُحبّ ليس قطّ أن ينظر أحدنا إلى الآخر وإنّما أن ننظر معًا في الاتّجاه ذاته»**[1].

بعبارةٍ أخرى، إذا كان التّثليث مُمكنًا، فذلك لأنّ الحوار يفترض الحبّ، الّذي يُفهم هنا بالمعنى الواسع لـ«فيليا» «philia»، يعني الصّداقة. في واقع الأمر، من الصّعب الحسم في ما يتعلّق بمعرفة ما إذا كان مناخ الصّداقة هذا هو شرط إمكان الحوار أو إذا كان الحوار هو بالأحرى ما يخلق المنطقة حيث يُمكن للصّداقة أن تحدث وذلك بالنّظر إلى التّداخل الشّديد بينهما.

ليس من الاعتباطيّ كذلك أن تحتوي كلمة «فلسفة» ضمن تأثيلها على لفظ «فيليا»، لأنّ الحبّ هو ما يُحفّز الفلسفة كلّها. يُحيل حبّ الحكمة إلى حبّ الحقيقة والمعرفة، لكن أيضًا، إلى حبّ الذّات، إلى حبّ الآخر وإلى حبّ الحياة.

الفلسفة هي بحثٌ عن المعنى وعمّا يمنح معنًى، وهكذا فهي كلّيّة. ومع ذلك، لا يمكن لأيّ جزءٍ أن يبلغ الكلَّ إذا ظلّ مفصولًا عن الأجزاء الأخرى، تمامًا مثلما لا يمكن لأيّ فردٍ أن يلتحق بالإنسانيّة دون أن يرتبط بالغير. هكذا تكون الطّريقة الحقيقيّة الوحيدة لتوحيد ما هو مُنفصل هو أن نتقبّل الغيريّة بإبداع علاقةٍ

---

(1) انظر:

Saint-Exupéry, *Terre des hommes*, Gallimard, 1939, p. 198.

قائمةٍ على الحبّ والصّداقة. وهذا الضّرب من العلاقة هو ما يُخصّص الحوار.

في الحقيقة، يوجَد هدف مشترَكٌ للفلسفة والحوار والحبّ: أن نتعاون في ما بيننا من أجل أن نتحرّر ونسمو فوق عوالمنا الخاصّة بُغية أن نجتمع في عالمٍ مشترَك. وهكذا فإنّنا، بتفضيلنا تغييرَ الذّات بفضل الحوار مع الآخر، نتجنّب خطأ نرسيس. لكن مجدّدًا، هل نحن حقًّا في حاجةٍ إلى أن نتحاور.

**إنّ حوارًا حقيقيًّا ليس ممكنًا إلّا إذا كانت تحدونا فعلًا رغبةٌ في أن نتحاور. بفضل هذا الاتّفاق بين المتحاورين، الّذي يتجدّد في كلّ مرحلةٍ من النّقاش، ليس أحد المتحاورين هو من يبسط حقيقته على الآخر، بل على العكس من ذلك تمامًا، يُعلّمهم الحوار أن يضعوا أنفسهم مكان الآخر، أن يتجاوزوا إذَن وجهةَ نظرهم الخاصّة. بفضل جُهدهم الصّادق، يكتشف المتحاورون بأنفسهم، وفي أنفسهم، حقيقةً مستقلّةً عنهم، بقدر ما يمتثلون لسلطةٍ عليا، اللّوغوس. وكما هو الشأن في الفلسفة القديمة، تتمثّل الفلسفة حاليًّا في الحركة الّتي عن طريقها يفارق الفردُ ذاتَه ضمن شيءٍ مّا يتجاوزه[1].**

بواسطة الحوار يُمكننا حقًّا أن نأمل في أن نكون أفضل. بيد أنّ الحوار مع الآخر لا يُمكنه أن يكون مصدرَ ارتقاء إلّا للمرء

---

(1) انظر:
Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Éditions Gallimard, Paris, 1995, p. 103.

الّذي يكون قادرًا بما فيه الكفاية على التّرفّع بُغيةَ التوصّل إلى عدم انتحال أفكاره من خلال التّماثل معها. لنتذكّر أنّ السّلوك المُعتَمد من قِبل «جامع الأفكار» هو الّذي يُناقض تحديدًا الموقف الفلسفيّ. «التّفلسف هو تدرّبٌ على الموت» ومن يعرف كيف يموت لذاته عديد المرّات خلال اليوم نفسه فهو يحيا في حرّيّة مطلقةٍ وهو بلا ريبٍ الأكثر قدرةً على تجاوز ذاته. لأنّه يعلم أنّه أفضل بكثيرٍ من أفكاره. أو بالأحرى، أفكاره في تطوّرٍ دائمٍ وهذا التّطوّر يتدعّم بفضل تواصله مع الآخر.

## القدرةُ المُحوِّلة للحبّ

يبدو إذَنْ أنّه يوجَد شيءٌ من التّوافق بين الحوار والحبّ والفلسفة. وفي تقديري، أنّ مردّ هذا التّشابه، بل أيضًا الضرورة البالغة لتلك العناصر، هو أنّها مفاعيل ترابط. إذ أنّ دورها شبيهٌ بدور الاسمنت الّذي يسمح بربط اللّبنات في ما بينها ويجعل بناء المسكن ممكنًا. ولئن كان دورها أساسيًّا، فذلك لأنّه حتّى إن كانت لنا القدرة على التّطوير العميق لسماتٍ متعدّدة من كينونتنا، فإنّها إذا لم تكن مرتبطةً بعضها ببعض فسنظلّ «واهنين» وسريعي التّأثّر بأوّل حالة تعاسة. على نفس الشّاكلة، إذا كان منزلنا غير مُثبّت بالاسمنت، فسينهار مع أوّل عاصفة.

لكي نذهب أبعد من ذلك قليلًا، يمكننا القول إنّ الحبّ هو الرّابط الّذي يُجيز توحيد «التّلميذ» والحكيم ضمن فعل «التّعلّم».

وإذا كان الأمر على هذا النّحو، فذلك لأنّ الحبَّ يولّد انفتاحًا، وتقبّليّةً لا نعثر عليها في أيّ مكانٍ آخر. «**لا نتعلّم إلّا من لَدُن من نحبّ**»[1]، وفق عبارة غوته. بيد أنّه لا يصير عاشقًا من يرغب في ذلك. أمّا عند فرانسيسكو ألبيروني، عالم الاجتماع الإيطاليّ الّذي اكتسبت أبحاثه عن الحبّ شهرةً عالميّة، فأن تكون مستعدًّا للوقوع في الحبّ[2] يعني أن تتوفّر على الرّغبة في القطع مع الماضي والمجازفة بالتّغيير. إنّها رغبةٌ في تغييرٍ عميق. للوقوع في الحبّ، ينبغي إذا أن تكون مُتاحًا. «**لا أحد يقع في الحبّ إذا كان، ولو جزئيّا، مُكتفيًا بما لديه وبما يكونه**»[3].

يُلازم الفيلسوفَ شعورٌ دائمٌ بالفقد وعدم الرّضا ويتألّم لذلك. فهو ذلك الّذي يتموقع في منتصف الطّريق بين الجهل والحكمة، هو ذلك الّذي يعرف أنّه لا يعرف. لكنّه يعرف أيضًا أنّ الحكمة تعوزه وهو يرغب فيها. الفيلسوف هو «**شخص مّا يحمل وعيًا بقصوره وفي الوقت نفسه لا تسكنه سوى رغبةٍ تجذبه نحو الجمال والخير**»[4].

---

(1) انظر:

Goethe, *cité dans Pierre Hadot*, op. cit., p. 113.

(2) يعترض إيريك فروم على كلمة الوقوع الواردة في عبارة الوقوع في الحب *tomber amoureux* والّتي تحمل معنى التّورّط وتنطوي بذلك على تناقض. ذلك لأنّ الحب إمكان مخصوص لنهوض الفرد وتقدّمه وهو بهذا يتعارض مع السّقوط باعتباره مصيرا سلبيّا. [المترجم]

(3) انظر:

Francesco Alberoni, *Le choc amoureux*, Éditions Ramsay, 1980, p. 78.

(4) انظر:

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., p. 83.

إذا عدنا إلى كلام ألبيروني، فسنفهم أنّ الفيلسوف ما دام في حالة افتقادٍ مستمرّ، يكون مستعدًّا للحبّ. في الواقع، تبدأ الفلسفة بالتّشكيك والتّعرّف على ما نكونه، بالإضافة إلى معرفة أنّ بإمكاننا أن نكون أفضل، ولاسيّما إرادة أن نكون أفضل. مثله مثل العاشق، يتطلّع الفيلسوف إلى وجودٍ جديد.

التّفلسف هو إرادة تغيير الحياة، لأنّه، كما أشرنا مرّاتٍ عديدة، نشاطٌ يولّد تحويلًا للكينونة وتجاوزًا للذّات. الحبّ، من جهته، قوّةٌ ثوريّةٌ ومُحرِّرة، غير أنّه لكي تخترقنا هذه القوّة، يجب أن نتوفّر على إرادة تغيير الحياة. يجب أن نكون في حالة تقبّلٍ وانفتاح.

الفلسفة والحبّ على صلةٍ وطيدةٍ لأنّهما ثنايا. ونقطة الانطلاق هي الإحساس بالفقد وإرادةٌ حثيثةٌ لسدّ هذا النّقص. الدّرب الّذي يفتحانه أمامنا هو درب الارتقاء بضميرنا. بيد أنّ الحبّ والفلسفة ليسا فحسْب على شاكلة الجسر الّذي يربط بين ضفّتَين، بل أكثر من ذلك، هما مثل الدّليل، يعني ذلك الّذي يُرشد ويُساعد في العبور. بعبارةٍ أخرى، هما ليسا وسيطَين فحسب وإنّما ناقلَين لأنّهما يدعمان هذا التّحويل للذّات.

إذا لم يكن بالإمكان اعتبار نرسيس مُحبًّا أو فيلسوفًا، فلأنّ النّظرة الّتي له عن نفسه ليست نتيجةً للحبّ. في الواقع، يُثير فيه انعكاسُه قدرًا من الرّضا يجعله لا يشعر حتّى بالحاجة إلى أن يدخل في حوارٍ مع نفسه. وهكذا، لا يمكننا القول عن نرسيس إنّه على علاقةٍ فعليّةٍ بنفسه.

يمنحا سكوت بيك، المحلّل النّفسيّ والكاتب الأمريكيّ الّذي اشتهر بفضل كتابه الطّريق الأقلّ ارتيادًا، تعريفًا مهمًّا للحبّ يسير تمامًا في هذا الاتّجاه. من وجهة نظره، الحبّ الحقيقيّ هو «**إرادة تجاوز الذّات بهدف تغذية الارتقاء الرّوحيّ الخاصّ أو الّذي من شأن شخصٍ آخر**»[1]. ههنا يحيل الحبّ إذَن إلى ضرب من العلاقة، أو بالأحرى إلى كينونة مُرتبطةٍ تنطوي على الارتقاء وتغيير الذّات.

تبيّنّا في الفصل الأوّل أنّ المعاناة تبرزُ بوصفها محرّكًا حقيقيًّا لارتقاء الإنسان. ومع ذلك، فإنّها تمنحنا بالرّغم عنّا فرصةً للارتقاء. في الواقع، نحن نُدرك جُروحنا من أجل أن نكفّ عن التّأذّي. لكن عندما يكون الدّافع الوحيد هو وضع حدّ للألم، فإنّ من الممكن أن نرضى بضمّادةٍ دون أن نترك الوقت لتعقيم الجرح. يضمن الحبّ أن نفعل ما يجب فعله لكي نسمح لجروحنا بأن تُشفى وتلتئم. كذلك، بالرّغم من أنّ المُعاناة والحبّ محرّكان لارتقاء الإنسان، فإنّ مَن لا يرتقي إلّا تحت وطأة المعاناة هو كمَن يكون مُجبرًا على الارتقاء، لأنّ تلك طريقته الوحيدة لكي يتجنّب المعاناة تمامًا. بهذا المعنى، تكون حرّيّته مُكبّلةً. من فرط ما يُعانيه، يُوشك هذا الفرد أن يصير كئيبًا وتنعدم لديه إرادة الارتقاء. من الممكن إذَن أن يتّفق له تفضيلُ العبوديّة وراحةِ الوهم على الحرّيّة المُؤلمة الّتي يُولّدها تحويلُ كينونته.

---

(1) انظر:
Scott Peck, *Le chemin le moins fréquenté*, Éditions Robert Laffont, S.A., Paris, 1987, p. 82.

في الوقت الّذي تُجبرنا فيه المعاناة على النّظر إلى أنفسنا، يمنحنا الحبّ الرّغبة في ذلك. في واقع الأمر، ذلك الّذي يتطوّر بفضل قوّة الحبّ يشعر أيضًا بالمعاناة الّتي يُسبّبها الموت والتغيير والتّحوّل، لكنّه لا ينبذها، بل يرغب فيها، لأنّه يعلم أنّ هذه المعاناة تحمل معها فرحةَ الانبعاث من جديد. لا يُلغي الحبّ المعاناة، لكنّه يسمح بإدراكها من جهة كونها عاملًا يساهم في ارتقائه، ومن ثمّ يسمح بتقبّلها. المعاناة المُدرَكة باعتبارها ألمًا فحسْب تتحوّل إلى معاناةٍ نعلم أنّها انتقاليّةٌ ومُحرِّرة.

إذا كان بإمكان المعاناة والحبّ أن يكونا وسيلتَين من أجل ارتقاء الإنسان، فذلك أيضًا لأنّهما يحتويان الكينونة في كلّيّتها. عندما نعاني وعندما نحبّ، تتّحد كينونتنا، لأنّنا نُغادر حينئذٍ سطحَ شخصيّتنا لننزل إلى أعماق حميميّتنا[1].

**الحميميّة هي الباطن الّذي يُفلت من كلّ النّظرات، لكنّها أيضًا الخلفيّة النّهائيّة للواقع، حيث لا يمكننا أن نذهب أبعد من ذلك، ولا يمكن أن نبلغها دون شكٍّ إلّا بعد أن نجتاز كلّ الطّبقات السّطحيّة الّتي غلّفتها التّفاهة، الرّخاء أوالعادة. [...] من الصّعب**

(1) يخُفي الاستعمال الشّائع للفظ الحميميّة *intimité* الّذي عادة ما يحُيل إلى العلاقة الجنسيّة، تداوله الشّديد في اللّغة الفلسفيّة المعاصرة. وبحسب تحديد لالاند فإنّ لفظ حميم *intimus* هو صيغة تفضيل على وزن أفعل وله دلالة ما يكون داخليًا أكثر، أي على المعنى الّذي يتعارض فيه مع الخارجيّ والمتجلّي. ويمكن للفظ الحميميّة أن يقوم مقام مصطلح الجوهر.[ المترجم]

**اكتشافُ الحميميّة، وما إن نعثر عليها حتّى يصبح من الواجب أيضًا أن نستقرّ فيها[1].**

إنّنا نُعاني ضمن حميميّتنا، لكن ثمّة أيضًا نُحبّ. عمومًا، تسبق المعاناة الحبَّ في اكتشاف الحميميّة، لأنّنا حينما نُعاني، نكون في حالةٍ سلبيّة، نتقبّل المعاناة ونخضع لها. وهكذا، فالجميع بمقدورهم النّفاذ إلى حميميّتهم عبرَ درب المعاناة. على العكس من ذلك، لا يكون الحبُّ الحقيقيّ سلبيًّا وإنّما فعّالًا. أن نُحبّ هو فعلُ التزامٍ إزاء موضوع حبّنا، سواء تعلّق بالذّات أو بالغير.

افتراضيًا، الجميع يمكنهم الدُّخول في الحبّ، لكنْ بما أنّه يفترض مثل هذا الاحتواء للكينونة، فليس للجميع أن يُحقّقوه على نحوٍ كامل. إنّها إذَن المعاناةُ في الغالب ما يقودنا نحو أعماق حميميّتنا، لكن حالما نتعرّف على الطّريق، يمكننا أيضًا أن نختار العودة إلى حميميّتنا عبر الحبّ.

على هذا النّحو نختبر أنفسنا عن طريق المعاناة والحبّ. إنّهما يَكشفانِنَا لأنفسنا. إذا كان هذا الإدراك للذّات ولحميميّتنا يتعذّر علينا غالبًا، فذلك لأنّنا ننزع، مثل نرسيس، إلى البقاء على السّطح حيث لا تكون المعاناة مُؤلمةً جدًّا. نحن نفضّل التّخفّي تحت جبلٍ من التّرّهات بدلًا من المجازفة بالذّهاب بالمعاناة إلى أعماق حميميّتنا. على هذا النّحو، سيظلّ وجودُنا مُفتقِرًا إلى المعنى لأنّنا لن نبلغ أبدًا

---

(1) انظر:

Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, op. cit., p. 56.

عُمقَ كينونتنا، هناك حيث يمكن للحبّ الحقيقيّ أن يتجذّر، هناك حيث يكمن المعنى. من دون هذا الولوج إلى حميميّتنا الخاصّة، يظلّ حبّنا سطحيًّا، غير مُكتمل، مُجرّدًا واختزاليًّا، ويصدق هذا على حبّ الآخر بقدر ما يصدق على حبّ الذّات. لدينا انطباعٌ بمعرفة كيف نحبّ، لكن في الحقيقة، الأمر يتعلّق بحبّ سطحيّ، ما دام يتملّك بعضَ الخصائص وينبذ العيوب والنّقائص. نحن نحبّ على طريقة نرسيس...

غالبًا ما يلتبس الحبّ الحقيقيّ بوهم الحبّ، ويحدث باستمرارٍ أن يتهيّأ لنا أنّنا أحببنا من دون حتّى أن نفقه ماذا يعني ذلك. نعتقد أنّنا أحببنا في حين لم نفعل سوى أنّنا تملّكنا مواضيع حبّنا[1]. بيد أنّه، إذا كان حبّنا يميل إلى التّبعيّة والعبوديّة، فذلك لأنّه تَمَلُّكيّ. نحن لا نرتبط بموضوع حبّنا فحسب، بل أيضًا نختزله في مُجرّد موضوعٍ لرغباتنا وليس البتّة شيئًا مّا أو شخصًا قائمًا بذاته. نحن لا نُريد الخيرَ للآخر، بل نريده أن يكون أحد ممتلكاتنا... كم من علاقةٍ تهدّمت في ظلّ

(1) يمكن تصوّر الحبّ، من وجهة نظر إريك فروم، وفق نظامَين اثنين، أي نظام التّملّك ونظام الكينونة. هل يُمكن أن نمتلك حبًّا؟ الجواب طبعًا لا. لأنّه لو كان الأمر كذلك لأمكننا اقتناؤه أو حيازته، وتعود استحالة ذلك إلى كون الحبّ ضربًا من التّجريد وليس له من العينيّ سوى فعل المحبّة. ووفق نظام التّملّك يكون موضوع الحبّ عرضة لكلّ ضروب الإخضاع. وإن كان الأدب بالخصوص كثيرًا ما يُقابل بين الزّواج والحب، فذلك لأنّ الحبّ يصير مع الزّواج ملكيّة مضمونة يكفّ بمقتضاه السّعي إلى كسب محبّة الطّرف الآخر وهنا تنشأ خيبة الأمل. أمّا الحبّ وفق نظام الكينونة فيكمن إذا شئنا في البدايات حيث يكون كلّ الجهد موَجَّها إلى الكينونة، أي إلى تأجيج الأحاسيس ومنح الحياة، وما يتطلّبه ذلك من حيويّة وجاذبيّة وجمال. [المترجم]

التّبعيّة الوجدانيّة والغيرة؟ كم من أمّهات تملّكن أطفالهنّ دون احترامٍ لتفرّدهم؟ كم من صداقاتٍ انقطعت بسبب عدم فهم الاختلاف وبسبب رفض الغيريّة؟ حبّنا نرجسيّ: نحن نُحبّ تمامًا بطريقة الطّفل في فعل ذلك، حيث يستحيل كلّ ما يحيط به إلى شيءٍ يتملّكه. الحبّ الحقيقيّ، ذلك الّذي يحرّر بدلًا من أن يسجن، هو فعلُ كينونةٍ قادرةٍ على حبّ الآخر بما هو آخر. إنّه النّقيض نفسه للحبّ النّرجسيّ.

## الإنسان كينونة - من - أجل - العلاقة

كما نعلم، لا توجد نسب الانتحار الأكثر ارتفاعًا في إفريقيا أو آسيا أو في البلدان الّتي تكون فيها ظروف الحياة مُضنية، بل في مجتمعاتنا. فبالرّغم من كوننا نعيش في مجتمع الوفرة، لا تكفّ التّعاسة عن النّموّ لتشهد على افتقارنا لما هو جوهريّ. لكن ما هو هذا الشّيء الجوهري؟ وفقًا لما ينقصه، يجيبنا نرسيس بوضوحٍ تامّ: ما هو أثمن شيءٍ عندنا، إنّها العلاقة مع الآخر. ليس فحسْب لأنّ الفرد بمعزل عن الإنسانيّة يفقد معناه، لكن أيضًا لأنّنا نكتشف أنفسنا من خلال العلاقة مع الآخر[1].

لكن لماذا قُدّر لنا أن نكون على هذا النّحو، أن يكون حضور الآخر لا غنًى عنه إلى هذا الحدّ؟ لماذا تفقد الحياة معناها في غياب هذه الصّلة الّتي تُوحّدنا مع الآخر؟

---

(1) في تقدير هيجل «الآخر هو ذلك الغريب المُقوِّم للذّات»، أو هو بعبارة إدغار موران «ضرورة داخليّة» والاتّصال بالآخر هو أساس وجود الذّاتيّة. [المترجم]

ثمّة قولٌ يونانيٌّ مأثور يُخبرنا أنّ: «الكلّ أكثر من مجموع الأجزاء». لا يتضمّن هذا فحسْب أنّ الإنسانَ هو أكثر من مجموع أعضائه، وإنّما كون الإنسانيّة أكثر من مجموع الأفراد الّذين يُكوّنونها. إذَن ما الّذي يعنيه هذا «الأكثر»؟

على غرار مثال الّشجرة الّذي أتينا عليه سابقًا، فإنّ الحياة الّتي تسري في الإنسان هي ما تجعله مُختلفًا عن المُصطَنع [artéfact]. وهذه الحياة هي الّتي تحمل المعنى، لأنّ هذا «الأكثر» الّذي يحتويه في داخله هو ما يجعل منه عضوًا قائما بذاته في الجمع الواسع للكائن، على عكس السّاعة. بعبارةٍ أخرى، إنّ هذا الانتماء هو شرط وجود معنًى. إذَن ما الّذي يكون له معنى عند الإنسان؟ نعم، الحياة تسري فينا وانتماؤنا إلى الطّبيعة يحمل معنًى بذاته[1]. لكن، على نحو أكثر دقّةً، ما الّذي يُتداول بين إنسانٍ وآخر وأوجَد الإنسانيّة؟ ما الّذي يجعل الحياة، بما هي كائنٌ إنسانيّ، تتملّك معنًى؟

في هذا الصّدد، يقول آلان واتس: «**الحبّ هو المبدأ المُنظِّم والمُوحِّد الّذي يجعل من العالم كونًا ومن الجمهورالمشتّت جمعًا**»[2]. بلغةٍ أخرى، يكون الحبّ، عند الإنسان، هو الحامل للمعنى.

---

(1) على الأقلّ، هذا ما يجب أن يكون عليه الأمر، مع ذلك، بالنّظر إلى الطّريقة الّتي نُقوّض بها الطّبيعة، ربّما يكون هذا الانتماء إلى مجموع الكائن أقلّ دلالة ممّا أودّ تصديقه. [المؤلّفة]

(2) انظر:
Alan Watts, *Bienheureuse insécurité*, Éditions Stock, 1981 [1951], p. 162.

أن نُحبّ يعني أن نُقيم صلةً مّا. أن نُحبّ بشكلٍ كاملٍ من دون أن نختزل الآخر أو الذّات نفسها، ذلك ما يسمح بإدراك العينيّ الّذي يرتبط ضمنه كلّ شيءٍ، وهكذا نتدرّج باستمرارٍ في تحصيل المعنى. كلّما أسّسنا صلةً بين شيئَين، أو بين الذّات والآخر، فنحن نوسّع وعينا. على العكس من ذلك، يخلق افتقاد الحبّ وافتقاد العلاقة خواءً في حياتنا وبإمكانه أيضًا أن يُولّد المعاناة الميتافزيقيّة. إنّ الكلّيّة هي الّتي تحوز المعنى. ومن خلال إدراكنا، بالرّغم من الانقسامات الظّاهرة، أنّ كلَّ شيءٍ مُترابط، نكفّ عن تقويض الكلّيّة لصالح أحد أجزائها ونتجنّب السّقوط في فخّ نرسيس. إنّ هذا الاتّحاد بين «الذّات» و«الآخر» هو ما يُفضي إلى الإحساس بالامتلاء والوفرة، لكن أيضًا يغمر الإنسان بالحبّ. يُدخلنا هذا الاتّحاد كذلك في حالةٍ من الوعي الكامل بأنفسنا إذ يكشف لنا عن حقيقة أنّ ما نحن عليه، إلى حدّ الآن، ليس سوى جزءٍ ضئيلٍ ممّا نكونه في الحقيقة.

تتأتّى إحدى الصّعوبات الرّئيسيّة، في ما يتعلّق بالتّعاسة، من كوننا نكاد لا نعي نشاطنا الدّاخلي وأنّ باطننا كأنّما تُرك لحاله. وعدم الوعي الكافي بالواقع الدّاخلي الخاصّ يجعل من شبه المستحيل وجود الصّداقة، بما هي ضروريّة للحوار، لأنّ الصّداقة إنجازٌ يتطلّب جهودًا مستمرّة.

عندما يُفتتح حوارٌ مّا، فإنّ عالمًا برمّته يكون قد أُبدع، كونًا قد خُلق، وإمكاناتٍ لامتناهيةً تتلاقى ضمنها كينونتان. بيد أنّه كي

يُعقد هذا اللّقاء، لا بدّ أن يكون احترام الآخر مسألةً مبدئيّة. لا ريب في أنّ الحبّ هو ما يُجيز الانفتاحَ على الآخر ويجعل بالإمكان خلق هذه الرّوابط الّتي لا غنًى عنها في تأسيس علاقةٍ بين ما هو مختلف. إنّه لأجل هذا، من جهةٍ أخرى، سنركّز منذ هذه اللّحظة على قدرتنا على الحوار، لكن أيضًا على أهليّتنا للحبّ لأنّ حضور الحبّ يكون في صميم الحوار.

لكي نمتحن أنفسَنا في هذا الخضمّ، سنقيم في الفصول الأربعة القادمة حواراتٍ مختلفة، وهو ما سيسمح لنا بأن نفهم بشكلٍ أفضل كيف للموقف الفلسفي أن يُوجِد شروطَ أنْ نُحبّ أكثر، لكن بالخصوص أن نُحبّ أفضل. بما أنّنا سنتوصّل بفضل الحوار الدّاخليّ الأصيل إلى خلق اتّحادٍ داخل أنفسنا حاملٍ للمعنى، فإنّنا سنشرع في إجراء حوار فلسفيّ مع الذّات.



# الجزء الثّاني



الفصل السّادس

# تَعَهُّد الإنسان لحوارٍ فلسفيّ مع ذاته

كيف يمكن أن نظلّ على دربنا الخاصّ!... لأنّ هذا «الدّرب الخاصّ» شاقٌّ جدًّا ومتطلّب جدًّا، قصيّ عن الحبّ وعن الاعتراف بالآخرين[1].

كتبت هذه اليوميّات في مرحلةٍ انتقاليّةٍ من حياتي. كنت حينها مُوزَّعةً بين الماضي والمستقبل. بعبارةٍ أخرى، كنت أشقّ دربي بين اليأس والرّجاء، بين المعاناة وفرحة الحبّ، وبين موتي وانبعاثي من جديد.

مقتطف من يوميّاتي

كان الخريف قاسيًا مثل الموت هذا العام

حزنٌ ومعاناة، دموعٌ ويأس

ماضٍ لا ينقطع

إحساسٌ بسعادةٍ تنقضي

(1) انظر:

Nietzsche, *Le gai savoir, Le Livre de Poche*, Librairie Générale Française, 1993, p. 336.

لم يعد للصّيف وجود، لكنّ الرّغبة جامحةٌ

في استكشافه من جديد

تصفرّ الذّكريات وتحمرّ، ثمّ تسقط في النّسيان

ينهمرالألم غزيرًا، فتفوح رائحة الحزن

الطّبيعة آية العزلة

تبدّدت الحياة، نَدُر الفرح، صارت سعادتي عدمًا

لفّها سُباتُ الشّتاء

أحاسيسي باردة، متجمّدة، غطّاها الجليد،

في حالة انتظار

قلبي الشّتويّ يؤلمني

لماذا يطول الشّتاء إلى هذا الحدّ؟

يتّفق أحيانًا أن تحدث عاصفة

تثور روحي، يشبّ فيها حريقٌ وتختنق

قلبي النّائم هجرتْه المعاناة

لكنّ روحي في غياب قلبي تشبه شجرةً في الشّتاء

خلت من الثّمرة والورقة والحياة

إيقاع قلبي بطيء، تكاد أحاسيسي تنعدم

تهرب منّي الحياة، تخيفني

أهرب من الحياة

ما كانَ كان، الآن كلّ شيءٍ في لون البياض

يتمّ إعداد التّطهير

تذوب أوراق الماضي في التّربة

تغذّيها، تُغنيها، وتهيّئها للبعث

ثمّ بهدوء، على مهل، رويدًا رويدا

يُزيل حُبُّ الشّمس عن أرض قلبي الجليد

ويبعث فيه الدّفء

صارت أحاسيسي في لون الغرق

حملتني إلى عالم آخر

يبعث الرّبيع الأمل في صيفٍ جديد

كان بالأمس أمنيّةً عصيّة

كيف لا نندهش أمام قدرة العواطف على الحياة

أنا منفتحةٌ وعلى استعداد

هيّأني الشّتاء لقدوم الرّبيع

علّمتني الحياة أنّه يجب أوّلًا أن نموت

لننهض من جديد

حبٌّ يُولَد وآخر يموت

حركةٌ أبديّةٌ لتعاقُب فصول

الحبّ

أيّ روعةٍ أكثر من أن يستعيد القلب
نبض الحبّ
يحاصرني الجمال
تملأ الألوان رئتيَّ بعطرها المتناغم
الهواء نقيٌّ ودافئٌ مثل قلبي
يشتدّ الضّياء ويتبع إيقاعَ مشاعري
الّتي يتفاقم حضورها

فجأةً، أدركنا أنّ الصّيف هنا
اجتاحني فرحٌ شديدٌ بالحياة
دلّني قلبي لأحيا في زمنٍ آخر
وإن كان ذلك، إلى حين

**يناير 2001**

كنت قد اتّخذت من مقارنة حركة حياتي بحركة تعاقب الفصول طريقةً أتوصّل بها إلى إضفاء المعنى على مُعاناتي. وهكذا صار من السّهل تقبُّل حضورها، ذلك لأنّه كان في استطاعتي أن أُقارب حياتي على نحوٍ مغاير وأنظر إلى هذه المعاناة باعتبارها تشكّلُ جزءًا من دورة، ومرحلةً ضمن مسارٍ ارتقائيّ. لقد منحني فعل الكتابة فرصةً للدّخول في حوارٍ مع نفسي. كنت قادرةً على التّعبير عن ذاتي،

ولَفظ معاناتي و«إفراغ قلبي» دفعةً واحدة، واستطعتُ في الوقت نفسه، أن أستمع إليّ، وأن أطمئنّ وأهدأ. كنت، بشكلٍ متزامن، تلك الّتي تُعاني وتُعالج، تلك الّتي تبكي وتُواسي، الّتي تشعر وتفهم.

باشرت، عن طريق الكتابة، حوارًا مع نفسي، وازداد هذا الحوار نُضجًا مع مرور الزّمن. لا أستطيع، اليوم، أن أتخيّل كيف يمكن لحياتي أن تكون من دون هذه العلاقة الّتي أُقيمها مع نفسي. فأنا الآن على علمٍ بأنّ الرغبة في الموت والانطباعَ بأنّ الحياة لم تكن جديرةً بأن تُعاش، كانا يصدران، جزئيًّا على الأقل، عن هذا الخواء الدّاخليّ الّذي كان يحتويني قبل أن ألتقيَ بنفسي.

## حبّ الذّات والنّرجسيّة

نعلم إلى أيّ درجةٍ يكون من المهمّ أن نُحبّ أنفسَنا وأنّ أيّ تقصيرٍ في تقدير الذّات يمكن أن تترتّب عليه أضرارٌ وخيمة، سواء في المستوى الشّخصيّ أو المستوى المهنيّ والاجتماعيّ. مع ذلك، هل نعرف حقًّا فيمَ يتمثّل حبّ الذّات؟ الحقّ أنّ تمييزَ حبِّ الذّات من النّرجسيّة يبدو أمرًا صعبًا، وذلك لفرط التّشابه بينهما. بيد أنّه يمكن لهذين الشّكلين من حبّ الذّات أن يُولّدا تداعياتٍ متناقضةً تمام التّناقض. بإمكاننا أن نستعين بمُماثَلة [analogie] من أجل استبانة هذا الفرق. لنقارن الإنسان بالشّجرة.

تُمثِّل جذور الشّجرة وجودَنا الأعمق، فهي الأصلُ ذاته لحميميّتنا. تكون هذه الجذور محجوبةً عن أعين الجميع، بل يجوز

حتّى القول عن أعين الشّجرة نفسها، ومع ذلك فهي ما يحدّد صحّتها وحيويّتها. إنّها منبع حياةٍ حقيقيّ ولها الوصاية على الشّجرة برمّـتها. بالرّغم من تسترّها، تظلّ مع ذلك في غاية الهشاشة، لأنّه يجب عليها، باعتبارها مصدر حياة، أن تحتمي من الموت ذاته.

ما يتطابق مع أغصان الشّجرة وأوراقها وأزهارها وثمارها هو امتداد وجودِنا الأعمق. يتعلّق الأمر أكثر ما يكون بحِليَة، بـ«أنا سطحيّ»، بـ«أنا اجتماعيّ»، إذا صحّ التّعبير. إنّ هذا الأنا هو ما يكون على مرأى من الجميع، ومن ثمّ هو مَن سيكون تحت رحمة نظرة الآخر. يقوم هذا «الأنا الاجتماعيّ» مقامَ درعٍ حقيقيّ، لأنّه في الخطّ الأوّل ليتلقّى حبَّ الغير واعترافه، لكنْ أيضًا النّقدَ والغضبَ والرّفض. نرى جيّدًا إذَن مدى ما لهذا «الأنا» من أهمّيةٍ منقطعةِ النّظير تُعزى إلى دوره الوقائيّ.

بيد أنّه يوجد خطرٌ مّا. فما دام الحبّ ضروريًّا جدًّا لنا، فالحاجة إليه يمكن أن تجعلنا في تبعيّة لنظرة الآخرين وحبّهم. هذا ما يُفسّر أنّنا نُضطَرّ في أغلب الأحيان إلى الاهتمام بما يكون على مرأى من الجميع وننسى أن نُغذّي جذورَنا الّتي تتوقّف عليها، مع ذلك، صحّةُ الشّجرة. في الواقع، نحن ننزع إلى قياس جمال شجرةٍ مّا وفقًا لمظهرها، يعني من خلال أوراقها، وأزهارها، وثمارها، لكنّ وجود كلّ هذا يشترط جذورًا جميلةً موفورة الصّحة. ومع ذلك، فمن النّادر أن نذكرَ جذور الشّجرة كي نعبّر عن جمالها.

غالبًا ما نُحاكي الشّيء نفسَه في ما بيننا: نعترف بقيمة أملاكنا

المادّيّة، أمجادنا، ألقابنا، سلطتنا، قابليّةِ بُلوغنا مختلفَ أشكالِ المتعة والتّرفيه، إلخ،... لكن نادرًا ما نُعلن عن جمالنا الدّاخليّ لأنّه ينتمي إلى حميميّتنا الأكثر عمقًا، حميميّةٍ لا تكاد تكون مرئيّةً للأعين الخارجيّة. وحدَهم أولئك الّذين نُشركهم في حميميّتنا ونكشف لهم عن كينونتنا، يكون لهم إمكانُ تبيّن ذلك الجمال، بل يرتبط هذا أيضًا بقدرتهم على النّظر في عمق كينونتهم الخاصّة. لكن كيف يمكن لأحدٍ لا يرى نفسه إلّا بالنّظر إلى المظاهر أن يُوجّه نظرَه ما وراء المظهر المعروض من قبل الآخر؟ وشأن الإنسان كشأن الشّجرة، كلّما كان الكائن في صحّةٍ جيّدة، تكفّل الظّاهر بإبراز النّجاح (النّجاح في العمل، في علاقات الصّداقة أو العلاقة العائليّة، والنّجاح الصّحّيّ في المستوى النّفسي والجسديّ، إلخ...).

يتوافق الفرق بين حبّ الذّات والنّرجسيّة مع هذا التّمييز الّذي أقمناه بين الأغصان والجذور. من يُحبّ نفسه حقًّا هو ذلك الّذي يُحبّ جذورَه ويُحبّ، في الآن ذاته، أغصانَه الّتي هي منه بمثابة الامتداد. من يُحرّكه مثل هذا الحبّ سيعزّز ازدهارَه الرّوحيّ، فعن طريق العناية بجذوره، سيُنمّي باطنَه ويتوفّر حتمًا على أوراقٍ وثمار جميلة. من ناحيةٍ أخرى، من لا يأخذ في الحسبان سوى أغصانه فسيحبّ نفسه حبًّا نرجسيًّا. هذا الشّكل من الحبّ يجعله يتعهّد أوراقَه وأزهارَه وثمارَه دون أن يمنح الرّعاية لما هو أهمّ من ذلك، أي جذوره. ولا يمكن لأيّ شجرةٍ أن تصبر طويلًا إزاء مثل هذا

الإهمال. هذا الجمال زائلٌ ولا يعكس بأيّة حالٍ من الأحوال الصحّةَ والحيويّة.

لقد أنشأ جون جاك روسو تمييزًا واضحًا بين هذَين الشّكلين من الحبّ اللّذين أتينا على ذكرهما. فهو يرى في حبّ الذّات نوعًا من الدّافع الحيويّ، من غريزة البقاء الّتي تدفع كلَّ كائنٍ إلى أن يُحبّ نفسَه بالقدر الكافي حتّى يستطيع القيامَ بكلّ ما هو ضروريٌّ بهدف حفظ ذاته. يتعلّق الأمر إذَن بعاطفةٍ خَيّرةٍ ومُجدية، بل ولا غنًى عنها. وهذا ما لا ينسحب على الغرور الّذي يُقدّمه لنا روسو باعتباره الاسم التّقني لـ«الرغبة في التّميّز». بل إنّ هذه العاطفة تكون نتيجةً للغرور، لأنّها هي ما يدفع الإنسان إلى أن يقارن نفسَه بالآخرين ويرغب دائمًا في أكثر ممّا يرغب فيه الآخرون. وهكذا يُفاقم الغرورُ اللّامساواة داخل المجتمع وذلك بِحثِّ البشر على دَهس بعضهم بعضًا، والنّزوع الدّائم إلى تجاوز القدرات الذّاتيّة وإثارة الرّغبة في الانتصار وتصدّر المواقع الأولى. لا يكتفي الإنسان-النّرجسي بتفضيل نفسه على الآخرين فحسْب بل يرغب في أن يفضّلوه على أنفسهم، وهي استحالةٌ تجعل هذه العاطفة في حالة عدم إشباعٍ دائم.

إنّ الغرور يزيد من حدّة الحاجة إلى لفت الانتباه، وقد يبلغ من ذلك درجةً يغترب معها الإنسان ويصير عبدًا وتابعًا لرأي الآخرين[1].

---

(1) يذكّرنا شوبنهاور بالمعنى اللاّتيني لكلمة غرور *vanitas* وهو كلّ ما يُحيل إلى الخواء والتوهّمات. ذلك أنّ المرء الّذي جفّت مصادره الدّاخليّة للسّعادة وتقدير الذّات، يجد

هذه العاطفة تُسبّب البؤس، بما أنّ الإنسان يريد أن يتموقع فوق الآخرين، دون أن يكون له أيّ تحكّمٍ في رأيهم حوله، وهو ما يُفرز الإحباط والعنف. يُبرز ذلك بالضرورة أن نبدوَ على نحوٍ مغايرٍ لما نكونه حقًّا، وهو أمرٌ يُفضي إلى استعباد الإنسان للإنسان وفق أسلوبٍ متقَنٍ جدًّا حتّى إنّه يصعب إماطة اللّثام عنه. يصير رأي الآخر أكثر أهمّيةً من رأينا الخاصّ، وهذا الاغتراب هو ما يجعلُ الجزءَ الأكبر من أفعالنا خاضعًا لما تُمليه علينا نظرةُ الآخرين.

الغرور، في نظر روسو، هو تحريفٌ لحبّ الذّات، لأنّنا لا نُحبّ سوى صورةٍ عن الذّات. نتحدّث إذَن عن حبٍّ للذّات غير صحّيّ، إذ نعتقد أنّنا نُحبّ ذاتَنا عينها ونحن في الواقع نحبّ صورةَ الذات الّتي تُمليها نظرةُ الآخر.

**الغرور لا يُعبّر عنّا: يظلّ خارجَ الأنا الحقيقيّ، يتعلّق بما هو خاصٌّ وليس بالكونيّ، بالأنا التّجريبيّ وليس بالأنا العقلانيّ - وقد يبدو لنا أن نقول الأنا الترنسندنتاليّ. إنّه حُبّ الأفضليّة الّذي يستوطن ضمن علاقةٍ مُزيّفةٍ نجهل فيها الذّات والآخر على حدٍّ سواء. والإنسان الصّالح نادرًا ما يقارن نفسَه بالآخرين، أمّا السّيّئ فهو من يكون كثيرَ الحرص على الرّأي. إنّما يكون حبّ الذّات كينونةً في**

في آراء الآخرين العزاء النّفسي، ويمكنه في الآن ذاته أن يسقط في التّعاسة إذا ما خابت انتظاراته بسبب التّجاهل أو الازدراء أو الإهانة. بعبارة أخرى، تكون لحظة تهافت وهمه في أنّه مدار اهتمام الآخرين هي لحظة انهياره. يشهد هذا التّركيز على أحكام الآخر على تضخّم الأنا والرّغبة المستعرة في البروز وهو ما يؤصّل لكلّ ضروب المعاناة. لهذا يدعونا الفيلسوف إلى العودة نحو ما نكونه حقيقة، أي إلى كينونتنا العميقة، ولا غرابة في أن تكون النّصيحة الثّمينة لمؤلّف «فنّ العيش الحكيم» هي العزلة. [المترجم]

**مقابل المظهر الّذي يُخصّص الغرور. إنّ إنسان-الغرور، وهو يعتقد في حبّه لنفسه، لا يحبّ سوى الصّورة الّتي يأمل أن يمنحها عن نفسه للآخرين، إنّه لا يُوجَد إلّا من خلال الرّأي الّذي لُهم عنه... يتمثّل الغرور في أخذ الذّات بعين الاعتبار مع الافتقار إلى حبّ النّفس**[1].

لكن هل يُمكننا حقًّا تجاهُل نظرة الآخر؟ بعبارةٍ أخرى، كيف يمكن ألّا يتحوّل حُبّ الذّات إلى نرجسيّة؟ كيف نطمئنّ إلى أنّ الظّاهر يظلّ انعكاسًا مُخلصًا للكينونة؟

حتّى تكون أفعالُنا موسومةً بالمعنى، فتلك واقعةٌ تشترط وحدةَ الكينونة والظّاهر. الإنسان الموحَّد هكذا في داخله يكون على صورة الشّجرة الّتي يسري فيها النُّسغُ من الجذور حتّى الثّمار. في الحالة المعاكسة، يعني عندما لا نتوصّل إلى المُواءمة بين ثنائيّة الكينونة والظّاهر، سنصير مثل الشّجرة الّتي تكون فيها دورة النّسغ سيّئة. ثمّة سيناريوهاتٌ عديدةٌ ممكنة، لكنّ ما يحصل، في نهاية المطاف، هو دائمًا التّداعي نفسه: الانقسام الدّاخليّ.

يرجع أصل الانقسام الدّاخليّ، عمومًا، إلى الطّفولة، بما أنّنا نتعلّم في هذه الفترة الفارقة ألّا نلقي بالًا إلى حميميّتنا العميقة. ومن أجل أن ننمّيَ وعينا الخاص بالذّات، يتوجّب علينا أن نكتشف المسار الّذي أودى بنا إلى غلق الباب في وجه كينونتنا الأكثر عمقا.

---

(1) انظر:
Jean Lacroix, *Le désir et les désirs*, Presses universitaires de France, Paris, 1975, p. 9.

خليقٌ بنا أن نفهم لا ما سبّب مثل هذا الخُسران لأنفسنا وحسْب، بل كذلك لماذا هذا المسارُ على هذا القدر من التّعميم.

## أصل الانقسام الدّاخليّ

في مُستهلّ وجودنا، نكون في ارتباطٍ كُلّيٍّ بأوليائنا في جميع أبعاد كينونتنا، جسديًّا ووجدانيًّا وروحيًّا، بوصف ذلك ترميزًا إلى الهشاشة في ذاتها، بمعنى أنّه يمكننا أن نتأذّى على نحوٍ لا يمكن معه، أحيانًا، التّعافي أبدًا. وحالة التّبعيّة الجسديّة الّتي نجد أنفسنا عليها في بداية حياتنا تُعتبر بديهيّة، إذ يشترط بقاؤنا عنايةَ أحدهم بنا. بالرّغم من كون هذا أقلّ بداهة، فإنّ هذه التّبعيّة تكون تحديدًا بنسبةٍ مُماثلةٍ في المستوى الوجدانيّ، لكن أيضًا في ما يتعلّق بحاجتنا الرّوحيّة. وجدانيًّا، من الضّروريّ لنا، كي نُزهر، أن ننشأَ في مناخٍ من الأمن والثّقة والعطف. يجب أن يتوفّر لنا إمكانُ أن ننعم بحبِّ الآخر، وهذا الآخر هو آباؤنا في هذه الحالة. تكمن الحاجة الرّوحيّة، من ناحيتها، في أن يُعترف بالمرء ويُتَعامَل معه باعتباره إنسانًا، يعني بوصفه كينونةً حرّة. هذه الحاجة حاضرةٌ منذ ولادتنا وكلّ رضيعٍ يرغب في أن يكون محبوبًا من أجل ما هو عليه، بمعنى الحبّ الحقيقيّ الّذي يدعم الارتقاءَ الرّوحي، وليس أن يكون محبوبًا على شاكلة الموضوع. ومن ثمّ، يحصل استغلاله.

لنتذكّر كيف ميّزنَا في الفصل السّابق الحبَّ الصّادق الّذي يتمثّل في أن نُحبّ بتجرّدٍ من الحبّ النرجسيّ الّذي يميل إلى

الانتحال والتّملّك. بيد أنّه، كي نتمكّن من أن نُحبّ بتجرّد، فهذا يقتضي ضرورةً أن تكون لكينونتنا الحقيقيّة القدرة على الإفصاح عن نفسها، لأنّها هي الجديرة بمثل هذا الحبّ. إنّ الاختلاف الشّاسع، بين هذا «الأنا» الّذي يتجذّر ضمن الكينونة (الجذور) وهذا الأنا الآخر الّذي يتجذّر ضمن الظّاهر (الأغصان - الأوراق - الثّمار)، يمنحنا إمكانَ القول التّالي: أكون «أنا» ولي «أنا». هكذا تكون قدرتنا على الحبّ مُرتهنةً مباشرة لـ«الأنا» الّذي يهتدي بكينونتنا. أمّا «الأنا الاجتماعيّ»، يعني «الأنا» الّذي لي فليس في استطاعته سوى الحبّ - التملّك، يُحبّ ما يُحيط به بوصفه موضوعًا لأنّه هو نفسه، بمعنى من المعاني، موضوع. على النّقيض من ذلك، ما نعثر عليه في أعماق حميميّتنا يتوافق مع الذّات الحقيقيّة في داخلنا. إنّه بفضل هذا «الأنا» أستطيع أن أقول أكون «أنا»، ومن ثمّ، فإنّ هذه الحرّيّة في أن أكون هي ما يسمح أيضًا بأن يكون حُبّنا صادقًا وكاملًا. هذا «الأنا» جديرٌ بأن يُحبّ بتجرّد، أن يُحبّ الآخر بما هو آخر.

بعبارةٍ أخرى، لكلّ كينونةٍ حاجةٌ حياتيّةٌ إلى أن تُحبّ، وهذا منذ لحظاتها الأولى في الحياة. لكن عندما يُوجد الطّفل ضمن استحالة أن يكون محبوبًا لما هو عليه، يعني من أجل كينونته الأعمق، فليس له خيارٌ آخر، ما دام في حاجةٍ مُلحّة إلى الحبّ، سوى أن يتّجه أكثر نحو كينونته الظاهرة. سيركّز حينئذٍ على تصنيع «أنا اجتماعيّ» يستجيب لانتظارات والديه، ومن ثمّ، يؤمّن له حبّهما.

إذا كانت أغلبيّتنا تعيش، في وقتٍ واحد، ضمن «الأنا

الاجتماعيّ» الخاصّ بها وضمن «أنا» حميميّتها، فذلك، عمومًا، لأنّنا أخذنا نصيبنا من الحبّ، وإن كان ذلك بنسبٍ مُتفاوتة، سواء كان حبًّا حقيقيًّا أو حبًّا-تملّكًا. كانت كينونتنا الحقيقيّة، مُعترَفًا بها ومحبوبة، وإن جزئيًّا. لكن، في أوقاتٍ أخرى، لحقت هذا «الأنا» الّذي يؤسّس حميميّتنا أضرارٌ جسيمة، إهاناتٌ بالغة، حتّى إنّه لم يتبقَّ لنا من خيارٍ سوى اللّجوء إلى هذه الشّخصيّة المُهجَّنة والمُطابقة لما كنّا ننتظره من أنفسنا. على هذا النّحو، يحمل كلُّ إنسانٍ في داخله هذَين الشّكلين من «الأنا»، وبما أنّ كليهما تغذّيا بالحبّ، فهما يُوجدان فينا ويحتلّان الفضاء المتناسب مع الحبّ الذي حظيَا به. بقدر ما نعترف بـ«أنا» مّا ونغذّيه بالحبّ، يكون حاضرًا، قويًّا ومهيمنًا.

## إبداع الأقنعة

الجروح الوجدانيّة[1] تحُدّدنا. تُسبّب التّعاسة، لكنّها تسبّب أيضًا الخوف من أن نتألّم، وردود أفعال، وإيواليّاتٍ وآليّاتٍ تُشكّل شخصيّتنا[2]. وهكذا، فإنّ وعينا بذاتنا يكمن، في جزءٍ كبير منه،

(1) *blessures affectives ou narcissiques* وهو تعبير يُشير إلى الاستتباعات النّفسيّة القاسية الّتي يمكن أن تتولّد عن وقائع مُتعدّدة مثل خيبة الأمل في الحبّ أو العمل، الإذلال، إلى غير ذلك. ويجري الأمر كأنّنا، حسب عبارة نيتشه، «نُقيم داخل جروحنا»، ومن ثمّ يبدو أنّ هذه الإهانات هي ما يوفّر الشروط لهيكلة كياننا. [المترجم]

(2) الإيواليّات *mécanismes* والآليّات *automatismes* والمقصود ههنا كلّ ما تُوفّره هذه الجروح من أسلحة للدّفاع عن الأنا وبناء الشّخصيّة. وهي في الحقيقة جبهات مقاومة لاشعوريّة لتخفيف الحصار عن الأنا. نذكر مثلا الإسقاط، التّماهي، التّصعيد، التّعويض، التّراجع، الكبت، إلى آخر ذلك. [المترجم]

في فحص الجروح والآلام المُتأتّية من معيشنا الشّخصي ومُداواة كلّ ذلك. إذا كنّا نأمل في مواصلة الارتقاء، يجب علينا أن نتحرّر، تدريجيًّا، من هذه الأقنعة الّتي تُكرهنا على إعادة لعب الأدوار نفسها إلى ما لا نهاية. وإنّ استبطانًا[1] مثل هذا يمكنه، من ناحيةٍ أخرى، أن يُجيز لنا الوعي بأنّ هذه الشّخوص الّتي نُجسدّها، باعتبارنا مُمثّلين، ليست سوى جزءٍ ممّا نكونه.

ما دام باطننا قد صُبغ بلون الأقنعة الّتي تسكننا، فإنّ من بين الصّعوبات الّتي نُواجهها في مستوى الوعي بالذّات هي أنّنا نكون دائمًا وحيدين في هذه الطّريق. «**لا أحد بإمكانه أن يبنيَ في مكانك الجسر الّذي سينبغي عليك أنتَ نفسك أن تجتازه فوق نهر الحياة... لا يُوجد في العالم سوى دربٍ واحدٍ لا يمكن أن يسلكه أحدٌ آخر غيرك**»[2]. لا يوجد شخصان متشابهان ولهما المعيش نفسه، حتّى التّوائم الّذين تربّوا معًا لن يكون لهم باطنٌ متماه. وهكذا، يكون كلّ

(1) *l'introspection* الاستبطان أو التّفكّر الذّاتي وهي قراءة ذاتيّة منهجيّة للحالات الوجدانيّة. وقد اعتُمد الاستبطان في أولى مراحل علم النّفس بوصفه مصدرًا أوّليًّا للكشف عمّا يدور في النّفس، لكن سرعان ما وقع تبيّن صعوبة تركيز علم النّفس بصورة كلّية على الاستبطان. ومردّ ذلك إلى أنّه يصعب استبطان الانفعالات والدّوافع، فإذا كان المرء مثلا في وضع انفاعليّ يُلغي قدرة العقل أو يُنقص منها، مثل الغضب أو الخوف، فلن يكون في استطاعتنا أن نرصد بالكيفيّة اللّازمة ما يختبره من مشاعر ومن ثمّ تدوينها. ويمكن أن نفصل هذا المعنى الأساسي الّذي للاستبطان عن معنى الاستدماج *introjection* الّذي يُعدّ آليّة يعمد من خلالها المحلّل النّفسي إلى إدخال عوامل خارجيّة في الجهاز النّفسي للمريض. [المترجم]

(2) انظر:

Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, Gallimard, Paris, 1990, p. 19.

واحدٍ منّا متفرّدًا ويجب أن يمضي بمفرده في اكتشاف أقنعته، وذلك من أجل أن يدخل في احتكاكٍ مع الممثّل الّذي يقبع خلف الوجه.

من المستحيل ألّا يكون لنا قناع[1]، سيكون ذلك شبيهًا بأن نلعب دورًا في مسرحيّةٍ من دون أن نُجسّد شخصيّةً مّا. إنّ «الأنا الاجتماعيّ» يُشكّل جزءًا ممّا نكونه ويجب ألّا نأمل في تقويضه. وبدلًا من ذلك، سيكون من الأفضل ألّا نرتبط بأيّ قناعٍ وأن نتحرّك في انسيابٍ كامل، من شخصيّةٍ إلى أخرى، بحسب الظّروف والأحداث. في الحالة المُثلى، يتوجّب علينا كذلك أن نكون أكفّاء في خلق أقنعة جديدة باستمرار، وأن نحيا على هذا النحو تجاربَ جديدة.

بيد أنّنا، كي نبلغ التّحرّر من القبضة الّتي تفرضها علينا الأقنعة، يجب في البدء أن نُدرك وجودها، لكن أن ندرك مع هذا واقعَ كونِها إبداعاتنا الخاصّة. ذلك في واقع الأمر ما ينتظم حولَه بالدّرجة الأولى الوعيُ بالذّات. وحدَه الاستبطان الصّريح ما يسمح لنا بإدراك ما يُكوّن «الأنا الاجتماعيّ» الخاصّ بنا. لكنْ لهذا الغرض، يجب العودة إلى استكشاف طفولتنا، بما أنّنا خلقنا شخصيّاتنا الأساسيّة في هذه اللّحظة بالذّات.

(1) من وجهة نظر كارل يونغ، يعود تحليل الشّخص *persona* إلى نزع القناع وثمّة نتبينّ أنّ ما يظهر على أنّه فرديّ إنّما هو جمعيّ في أعماقه. ليس الشّخص في الحقيقة إلّا قناعًا للنّفس الجماعيّة، أي أنّه عبارة عن تسوية بين الفرد والآخرين بخصوص ما يجب أن يظهر عليه. ستكون هناك صعوبة حقيقيّة عندما نُحاول أن نُميّز في المادّة النّفسيّة ما هو شخصيّ ممّا هو غير ذلك. [المترجم]

خلال الطفولة، تبنّينا بالفعل أقنعةً نُقدّر أنّها جديرةٌ بمنحنا مزيدًا من الحبّ من قبل آبائنا. فنجد، مثلًا، أنّ من عاش قربَ أمٍّ تعاني كثيرًا من البؤس النّفسيّ، قد نجح على الأرجح في أن يحصل منها على الحبّ بأن لعب دور المُنقذ. ومع مرور السّنوات، سيتماهى هذا الفرد مع الدّور إلى حدٍّ يجعل من الصّعب جدًّا عليه أن يعتقد في إمكانيّة أن يكون محبوبًا من قبل شخصٍ ليس في حاجةٍ إلى الإنقاذ... وهكذا، سنجده غالبًا في علاقة تحكمها ديناميكيّة الضحيّة والمنقذ. وحتّى يتخلّص من هذا النّموذج، سيكون لزامًا عليه أن يعقد الصّلة مع كينونته الأعمق ويتعلّم أنّ دلالة فعل الحبّ ليست أن نُنقذ أو نكون في حاجة إلى الإنقاذ.

يبدو هذا المثال، مع ذلك، تبسيطيًّا جدًّا بحكم أنّه يقتصر على قناعٍ واحد. عمومًا، لقد طوّرنا أقنعةً عديدة حتّى نضمن تلبية حاجتنا الحياتيّة إلى الحبّ. في واقع الأمر، كان يُفترض بنا التّأقلم ليس فحسْبُ مع الأشخاص الرّئيسيّين اللّذين يمنحوننا الرّعاية، أبائنا بوجه عامّ، بل أيضا مع كلّ هؤلاء الأشخاص اللّذين لعبوا دورًا ملحوظا في حياتنا: أجدادنا، الأخ الأكبر أو الأخت الكبرى، الأسرة الحاضنة، الأصدقاء، إلخ... فكلّما احتلّ هؤلاء مكانةً في حياتنا، تكون الأقنعة، الّتي يُفترض إبداعها لنتأقلم معهم، حاضرةً فينا. يجب النّظر كذلك إلى كون الشّخص نفسه، والدتنا على سبيل المثال، يستعمل أقنعةً مختلفةً أثناء حياته، وحتّى خلال اليوم الواحد. فنخلص حينئذٍ إلى أنّنا كي نؤمّن الحبّ، يجب علينا أيضًا

تقمّص الشّخوص بمهارة. فكمّية أقنعتنا ومتانتها تتأتّى مباشرة من علاقاتنا مع الأشخاص المهمّين الذين شهدوا طفولتَنا. بالإضافة إلى ذلك، بما أنّ هذه الأقنعة سمحت لنا، إلى حدٍّ مّا، بالبقاء، فنحن على ارتباطٍ وثيقٍ بها، سواء كان ذلك عن وعيٍ أم عن غير وعي. وبالتّوازي مع ذلك، فإنّ كلّما أُعطيَ لنا الحبّ مجّانًا، قلَّ نفوذ الأقنعة.

يترتّب على الاختلافات الّتي نعثر عليها في ما يتعلّق بمقدار ما للأقنعة من قوّةٍ وهيمنةٍ استتباعاتٌ متنوّعة. مثال ذلك، عندما يكون الباطن مدعومًا بقناعٍ واحد، سيُمثّل تهديدًا خطيرًا بالانفجار، لأنّه ما إن يسقط هذا القناع (وهو في الحقيقة أمر يندر حدوثه بما أنّه استُثمِر بكثافة)، يكون هذا الشّخص في مواجهة قلق الخواء وعُرضةً لاختبار المعاناة الميتافزيقيّة، لأنّ معنى حياته يسقط بسقوط القناع. لهذا فإنّ ما نعثر عليه هو شبيه أكثر ما يكون بشخصيّةٍ مُركَّبةٍ من قناعٍ أو قناعَين مُهيمنَين وعشرات الأقنعة الأخرى تُستعمل عرضيًّا. يؤمّن هذا الطّراز من الباطن ضربًا من المرونة إزاء الوجود، مرونة تظلّ، مع ذلك، محدودةً جدًّا، لأنّنا عندما نتمعّن في مثل هذه الشّخصيّة، نُدرك عمومًا أنّها لا تزال تحت نفوذ قناعها أو أقنعتها المهيمنة، في حين ليست الأقنعة الأخرى سوى مجرّدِ تنويعات.

غير أنّ بعض الأشخاص الّذين قُمِعوا بشدّةٍ في طفولتهم إلى درجةِ أنّهم لم يبلغوا خلقَ «الأنا الاجتماعيّ» القادر على تأمين حاجتهم الحياتيّة إلى الحبّ، وبما أنّهم لم يتوفّروا على قناعٍ يُستخدَم درعًا واقيًا لكينونتهم، فهم يُعانون من التّصدّع حتّى في حميميّتهم

الأكثر عمقًا. هذه حالة مارك-أندريه، على سبيل المثال، وقد ذكرنا قصّتَه في مستهلّ هذا الكتاب.

## العودة إلى مناخ طفولتِنا العائليّ

كان مارك-أندريه في مستهلّ حياته، وكلُّ المستقبل في انتظاره، إلّا أنّه لم يكن يرغب في شيءٍ من ذلك. لماذا؟ كيف يُمكننا أن نرفض الحياةَ وكلُّ شيءٍ لا يزال ممكنًا؟ ربّما لأنّ في نظر مارك-أندريه لا شيء يبدو مُمكنًا، لأنّه لا يحمل في داخله أيّ أملٍ وفقد الثقة في نفسه وفي المستقبل. لكن لماذا تكون له هذه الرّؤية إلى العالم؟

ما يبرز للعيان، أوّلَ الأمر، هي الصّورة السّلبيّة الّتي لمارك-أندريه عن الحياة، صورةٌ يُترجمها حديثه عن العبثيّة واللّاواقعيّة والصّراع. لكن كيف يمكن لأحدهم أن يرسم صورةً عن الحياة على هذه الدّرجة من القتامة في حين أنّه لم يكد يستكشفها؟ ما الّذي يُمكنه أن يُسبّب مثل هذه المعاناة الميتافزيقيّة؟ سيكون الجوابُ بديهيًّا عندما نركّز في الملاحظة الموجزة التّي خصّ بها عائلته. فكونه لا يجرؤ حتّى على الحديث عن «عائلة» هو أمرٌ يحمل على التّفكير. نرى جيّدًا هنا أهمّيةَ الخليّة الأُسَريّة، لأنّ العلاقة الّتي نُطوّرها مع الحياة نستمدّها في جزءٍ كبيرٍ منها من تنشئتنا الأولى. ينقل الأولياء لأطفالهم أشياء كثيرة، سواء أرادوا ذلك أو لم يريدوه. خيطٌ رفيعٌ بين الشّعور بعدم الانتماء إلى عائلة والشّعور بأنّنا لا نُشارك في هذا العالم... يبدو أنّ مارك-أندريه قد كره الحياةَ وكلّ ما يُمثّل جزءًا

منها. إلّا أنّه كي يصل إلى كره العالم على هذا النّحو، فيجب في البدء أن يحمل لنفسه كراهية هائلة.

إنّ الشّعور بالانتماء والرّغبةَ في الاعتراف ودرجةَ الثّقة في الذّات، لكن أيضًا، على نحوٍ أعمّ، في الحياة، أمورٌ تتطوّر كلّها في المقام الأوّل خلالَ طفولتنا. وهو ما يُوضّح إلى أيّ حدٍّ تكون هذه المرحلة من حياتنا حاسمة، وذلك لما لها من تأثيرٍ في إدراكنا للوجود. بعبارةٍ أخرى، إدراكنا «للمسرحيّة» يتفاوت بحسب الشّخصيّة الّتي نُجسّدها، لأنّ الحياةَ لا تبدو هي نفسها في ما يخصّ الملك وفي ما يخصّ المُهرّج... إنّ الأقنعة الّتي يُشكّلها المعيش الشّخصي ستؤثّر في تأويلنا للأحداث وللحياة.

الوعي بالآخر والوعي بالعالم، ما سنتحدّث عنه في الفصول اللّاحقة هو إذَن رهنٌ بالوعي بالذّات، لأنّه ما به نُقيِّم الآخرين والعالم. بيد أنّه يتبيّن، أنّ الصّورة الّتي لنا عن أنفسنا تصدر أساسًا عن أولئك الّذين اضطلعوا بعنايتنا في طفولتنا. يُبنى تقدير الذّات إذَن إلى حدٍّ كبيرٍ ضمن النّظرة الّتي يحملها الأولياء عن أطفالهم. هل ينظرون إليهم؟ هل ينظرون إليهم من أجل ما هم عليه أم من أجل ما يفعلونه؟ هل ينظرون إليهم بعيونٍ ملؤها العطف أم القلق؟ هل ينظرون إليهم فحسْبُ عندما تدفعهم نظرة الآخرين إليهم نحو النّظر إليهم؟ هل ينظرون إليهم حقًّا أم ينظرون إلى انعكاس صورتهم الخاصّة عبر هذه الكائن الّذي أنجبوه؟ منذ سنٍّ مبكّرة، يُخزّن الطّفل، بطريقةٍ يتعذّر معها محو أيّ شيء، النّظرةَ الّتي يحملها عنه والداه.

مع ذلك، فإنّ كلّ شخصٍ آخر ذي أهمّية في حياة الطّفل ستكون له أيضًا مسؤوليّةٌ عظيمة، لأنّ هؤلاء الأشخاص هم مَن باستطاعتهم تعزيزُ النّظرة الأبويّة أو تعديلها. وكلّما كانوا مهمّين عنده، كان تأثير نظرتهم حاسمًا. هذا الانعكاس، في مرآة أعين أولئك الّذين يحيطون بهذا الطّفل، هو ما سيمنحه نقطتَه المرجعيّة الوحيدة، المؤشّر الوحيد الّذي يملكه حولَ شخصيّته. هذا الأثر سيترك بصمتَه إلى الأبد، ذلك لأنّه يُشكّل الجوابَ على السّؤال الوحيد المهمّ حقًّا في ما يخصّ هذه الكينونة الجديدة: هل أنا جديرٌ بأن أكون محبوبًا؟

### المراهقة: ولادة ثانية

لنعد إلى مارك-أندريه، وهو يُمثّل الحالة النّموذجيّة للمراهق الّذي يعاني إلى درجة لم تعد فيها الحياة تبدو البتّةَ جديرةً بأن تُعاش. لقد اختار أن يستهلك المخدّرات مُعتقِدًا أنّ هذا ما سيُعينه على احتمال عبئه، لكنّ ذلك لم يفعل سوى أن زاد من حدّة شعوره باللّاواقعيّة وإحساسه بأنّه لا يشكّل جزءًا من هذا العالم. على امتداد فترةٍ من الزّمن، ستُغيّبه المخدّرات بما يكفي كي لا يشعر البتّة بألمه، بل إنّها ستمنحه إحساسًا بالنّشوة. لكن، من قبيل البداهة، سيظلّ هذا الإحساس وهميًّا وفي نهاية المطاف سيطفو حزنه العميق من جديدٍ على السّطح. إذا لا شيء سيكون بإمكانه التّستّر عليه. وبفقدانه السّيطرة كلّيًّا على الواقع، سيجد مارك-أندريه الألم لا يُطاق ويُقرّر وضعَ حدٍّ له.

ليس من العبث أنّ حالات انتحارٍ عديدة (ومحاولات انتحار) حدثت أثناء فترة المراهقة. في واقع الأمر، تتّسم المراهقة، تمامًا مثل الطّفولة الأولى، بأنّها فترةٌ حرجة. فبينما تكون الطّفولة مرحلةً حاسمة لأنّها اللّحظة الّتي يجري فيها تشكّل «الأنا الاجتماعيّ»، فإنّ المراهقة، من جهتها، هي ما يُمكن أن نصطلح عليه بالولادة الثّانية. وهكذا، يجب على الطّفل من الآن فصاعدًا أن يُولد بها هو عضوٌ مستقلّ للعائلة الكبيرة الّتي يُكوّنها المجتمع. المراهقة إذَن هي الفترة الّتي يصير ضمنها الفرد كينونةً قائمة بذاتها، كينونةً مستقلّةً ذاتيًّا، هي ما يُتمّم «إلى حدٍّ مّا» تكوّنَ هويّته. وإذ قلت «إلى حدٍّ مّا»، فذلك لأنّنا، في الواقع، نكون دائمًا بصدد إنشاء أنفسنا. أن نكون هو أن نُبدع أنفسنا، وهذا الأثر الفنّيّ لا يكتمل إلّا مع الموت. **«لأنّ كلّ إنسانٍ يُبدع نفسه. لكنّه إبداعٌ يجهل مداه، وما إن يتوقّف حتّى يتحوّل الإنسان إلى شيء»**[1].

نُكوِّن أثناء الطّفولة بواكير كينونتِنا، لكنْ لكوننا تقريبًا محكومين على نحوٍ كلّيّ بسياقنا العائلي، فإنّ الدّخول في المراهقة يسمح لنا بأن نأخذ بعض المسافة والاستقلاليّة إزاء العائلة. إنّها مناسبةٌ لانتقال كبير! هكذا، يمكننا الفرز بين ما نُريد أن نتخلّى عنه ضمنَ ما أُوصي به إلينا وما نُريد أن نحتفظ به. في خصوص كثيرين، تتحقّق هذه

---

(1) انظر:

Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Éditions de La Table Ronde, Paris, 2003 [1939], p. 107.

المرحلة في المراهقة، لكنّ البعض تعوزهم الجرأة على التّحرّر من وصايا العائلة إلّا في سنٍّ متأخّرة، غير أنّ آخرين لن يفعلوا ذلك أبدًا.

أعتقد أنّ بإمكاننا النّظر إلى المراهقة باعتبارها رمزًا إلى ثورةٍ داخليّة وإلى إثبات الذّات. بهذا المعنى، سيكون من المُثمر في مستوى الارتقاء أن نستعيدَ هذه الخصائص الّتي للمراهقة في فترةٍ أخرى من حياتنا. إنّ توحيد قوّة الثّورة الّتي للمراهقة مع النُّضج الّذي نكتسبه في سنّ الرّشد يمكنهما أن يكونا ضامنًا لتحوّلٍ ناجح.

لكن، من السّذاجة الاعتقاد أنّ المراهقة لا ترمز إلّا إلى ما في فترة التّحوّل من جمالٍ وسعادة... إذ يمكنها أن تكون أزمةً حقيقيّة... أزمةً تكون مُؤلمةً أحيانًا إلى درجةٍ قد تقود أشخاصًا يافعين إلى أحضان الموت... لكن ما الّذي يدعم، أو لا يدعم، أن تُعاش المراهقة بطريقةٍ تحرّريّة؟

المراهقة مناسبةٌ للتّخلّص من بعض الأقنعة. عندما نبلغها، نختبر شعورًا بالنّجاح وكذلك نوعًا من فرحة العيش الصّادرة عن إحساسٍ بالحرّيّة يصحب قدرةَ على إبداع الحياة. نشعر إذَنْ أنّنا مأخوذون بنَفَس التّجديد، كما لو كنّا في ربيع حياتنا. لكن عندما لا نتوصّل إلى فكّ الارتباط مع بعض الأقنعة ونجد أنّها تسبّب لنا معاناةً يتعذّر تدريجيًّا احتمالها، فمن الممكن إذَنْ أن نقع في التّعاسة. وإذا كنّا نعتقد أنّه لا توجد وسيلةٌ للخلاص من هذه الأقنعة الّتي تجعلنا نُعاني، يصير الانتحار الحلَّ الّذي يبسط نفسه علينا بكلّ هدوء.

يمكن أن تكون المراهقة إذَن ربيع الرّوح أو خريفها. ونحن نشيخ، سننتهي إلى فهمٍ مفادُه أنّ صعوبات الحياة، شأنها شأن دوران الفصول، هي أيضًا عابرة، وعلى شاكلة الرّبيع الّذي يعقب الشّتاء دومًا، وستَخلُف الإحساسَ بالفرح والإنجاز فتراتُ همومٍ وآلام. لكنّ المراهق ليس له بعدُ هذه التّجربة الحياتيّة. كلّ شيءٍ عنده يُعاش ضمن كثافة الحاضر، فهو لا يملك الكفاءةَ نفسها الّتي للكهل كي يستشرف نفسَه في المستقبل ويقاربَ حياته على نحوٍ مغاير.

أن نُولد ثانيةً خلال المراهقة لا يعني فحسْب أن نرتدّ عن القبيلة، لكنْ أيضًا أن ندخل في العالم ونشعر فيه بكرم الضّيافة. ولكي يفكّ ارتباطَه ببعض الأقنعة، يحتاج المراهق إلى سندٍ وتشجيع. سَواء صدر هذا العون عن عائلته الخاصّة، أو تأتّى من شبكة أصدقائه أو أيّ كهلٍ مؤثّر، ما يَهُمّ هو أن يشعر المراهق بالثّقة الكافية ليواجه هذا التّحدّيَ الّذي يلقاه على درب الحرّيّة.

للأسف، لم يحظَ مارك-أندريه بهذه الفرصة... لم يمدّ إليه أحدٌ يدَ المساعدة وانسدّ أمامه الأفق... في واقع الأمر، يرمز مارك-أندريه إلى الشّخص الّذي استحال عليه أن يسكن كينونتَه الأكثر حميميّة، وأن يخلق لنفسه «أنا اجتماعيًّا» قادرًا على مَنحه علاقةَ حبٍّ تكفل له العيش. يُفضي هذا الفراغ الوجدانيّ، عمومًا، إلى تعاسةٍ عميقة تتحوّل، لاحقًا، إلى اكتئاب، أو انتحار، أو مرضٍ عقليّ أو عنفٍ ضدّ الغير.

إنّ الارتقاء الرّوحيَّ لكلّ فردٍ يرتبط ضرورةً بالارتقاء الرّوحيّ للجمع الإنساني، لأنّ كلّ شيء يبدأ مع إمكان أن تكون محبوبًا بالفعل. لكن، على الرّغم من حصول معرفتنا الأولى بالحبّ أثناءَ طفولتنا المبكّرة، فإنّه يمكننا، بفضل العلاقات المتنوّعة اللّاحقة، أن نعيش مرّةً أخرى، أو حتّى أن نلتقي للمرّة الأولى بالحبّ الصّادق، ذلك الّذي يُلامس «الأنا العميق». فحرّيّة الإنسان، حتّى ذلك المنبوذ من قبل الجميع، تُمكّنه من فرصة استئناف درب الارتقاء الرّوحيّ. هذه القدرةُ على الإبداع والبدء الحاضرةُ في كلّ لحظةٍ من حياتنا هي في الحقيقة ما يصنع جمالَ الإنسان ويسمح لنا بأن نُبقيَ على ثقتنا في الإنسانيّة. لكن يجب أن نكون أيضًا على وعيٍ بهذا الإمكان الّذي يُؤسّس حرّيّتنا...

## الحداد على الطّفولة من أجل كسر الدّورة العابرة للأجيال

أعتقد أنّ معرفةً مُعمَّقةً بأليس ميلر، المتحصّلة على دكتوراه في الفلسفة، وفي علم النّفس وعلم الاجتماع، والباحثة في مجال الطّفولة، يُمكن أن تسمح لنا لا بأن نَكيل استتباعات الانقسام الدّاخليّ وحسْب، بل بالتّصرّف أيضًا على نحوٍ وقائيٍّ آخذين في الحسبان الكيفيّةَ الّتي يمكننا بواسطتها أن نصدّ التّعاسة بدحرها في المهد. فعن طريق كسر السّلسلة العابرة للأجيال[1] الّتي ينتقل ضمنها الانقسام الدّاخليّ، سنتمكّن، كما سنرى، من تفادي التّعاسة. تلاحظ أليس

(1) *Transgénérationnelle*: ما ينتقل من جيل إلى آخر. [المؤلّفة]

مليرٍ، أنّ الاستقلال الذّاتيّ عند الطّفل لا يمكن أن يتحقّق بنجاحٍ إلّا متى احترمنَا مشاعرَه وتفهّمناها. «**للطّفل حاجةٌ فطريّةٌ إلى أن يُؤخذ على محمل الجدّ ويُنظر إليه على ما هو عليه. ونعني بـ«ما هو عليه»: مشاعره، انفعالاته والتّعبير عنها، وهذا بدءًا من مرحلة الرّضاعة**»[1].

بيد أنّ على الوليّ، كي يتوصّل إلى تعزيز هذا الاستقلال الذّاتي لطفله، أن يكون هو نفسه قد عاش في مثل هذا المناخ. وحدَهم الأولياء الّذين نشؤوا في هذا المناخ لهم القدرة على أن ينقلوا إلى أطفالهم الإحساسَ بالأمان الضّروريّ لتطوير الثّقة. الأولياء الآخرون (الّذين يشكّلون الأغلبيّة بيننا) هم أنفسهم في حالة احتياج. يبحثون طيلة حياتهم عن «**كائنٍ يُعيرهم الاهتمامَ فوق كلّ اعتبار، يتفهّمهم كلّيًّا ويأخذهم على محمل الجدّ**»[2]. لكن، بما أنّ طفولتهم ولّت إلى الأبد، فلن يكون بالمقدور إشباعُ هذه الحاجة الّتي ستبقى مكبوتةً ومترسّبةً في اللّاوعي. بهذه الكيفيّة إذَن يكون أطفال هؤلاء الأولياء وسائلَ لتدارك هذا النّقص. وهكذا تمتدّ السّلسلة من جيلٍ إلى جيل. الطّفل الّذي لم ينجح في تطوير شعوره بالأمان يبقى تابعًا لوالدَيه أو، في وقتٍ لاحق، لأشخاصٍ في محيطه سيصيرون بُدلاء عن والدَيه، مثل القرين أو أطفاله.

---

(1) انظر:

Alice Miller, *L'avenir du drame de l'enfant doué*, Presses universitaires de France, Paris, 1996, p. 7.

(2) انظر:

Ibid., p. 8.

ما نعثر عليه في أصل هذه الحلقة المفرغة هو إذَن عدم الأهليّة للتّعبير عن المشاعر والانفعالات الخاصّة، فحتّى يُمارس الطّفل أحاسيسَه الخاصّة (وليست تلك الّتي تخصّ والدَيه أو تلك الّتي يكون مُطالَبًا بأن يعيشها)، يحتاج إلى وجودٍ آمن، يعني إلى **«شخصٍ يتقبّله بهذه المشاعر، يتفهّمه ويرافقه»**[1].

بما أنّ الطّفل في حاجةٍ شديدةٍ إلى حبّ والدَيه، فهو يُفضّل عمومًا إلغاء مشاعره وكَبْتَها بدلًا من المجازفة بضياع هذا الحبّ. يكمن الإشكال في أنّ الطّفل كلّما كبُر صار غريبًا عن نفسه أكثر من أيّ وقتٍ مضى.

**التّأقلم مع الحاجيات الأبويّة يُؤدّي غالبًا (لكن ليس دائما) إلى تطوير «شخصيّة-كما- لو» أو ما يُسمّى في أغلب الأحيان ذاتًا مزيّفة. يتصرّف الطّفل بكيفيّةٍ لا تُظهر إلّا ما ننتظره منه، ويتماهى تمامًا مع هذا المظهر. تمتنع ذاته الحقيقيّة عن التّطوّر وتحتجب لأنّه لا يمكنها أن تعيش**[2].

لا يمكن للطّفل إذَن أن يثق في مشاعره الخاصّة، لأنّه لا خبرةَ له بها. لن يتحقّق له الاستقلال الذّاتيّ الكامل أبدًا ما دام سيكون في حاجةٍ دائمةٍ إلى أحدهم كي يقول له من هُوَ، ما هي حاجياته

---

(1) انظر:

Alice Miller, *L'avenir du drame de l'enfant doué*, op.cit, p.10.

(2) انظر:

Ibid., p. 12.

ومشاعره، أو بالأحرى تلك الّتي يجب عليه أن يختبرها، إلخ... وهكذا، لن يصير حرًّا أبدًا.

خلاصة القول أنّ هذه السّلسلة الّتي تمتدّ عن طريق التّربية العائليّة يكون مُنطلقها عجزَ وليٍّ مّا عن الاعتراف بحميميّته الخاصّة، لأنّنا إذا كنّا غير قادرين على الاعتراف بحميميّتنا الخاصّة، فسيكون من المستحيل أيضًا أن نعترف بحميميّة غيرنا. تبعًا لذلك، فإنّ الطّفل الّذي ليس له منفذٌ إلى كينونته الأكثر عمقًا ينبغي عليه ضرورةً، ليكون محبوبًا، أن يُقيم أكثرَ في «أناه الاجتماعيّ». وبذلك سيشرع الطّفل في الانقسام على نحوٍ حاسمٍ يتوصّل معه، بمرور الزّمن، إلى كبت وجود «أناه العميق»، بل حتّى إلى نسيانه، بما أنّ هذا الأنا العميق يوجَد ضمن الاستحالة في أن يكون محبوبًا.

وهكذا، سيقود غياب الاعتراف التّام بكينونتنا الأكثر حميميّة إلى بحثٍ مستمرٍّ عن الطّريقة المُلائمة والنّاجعة لإرضاء أوليائنا والحصول منهم على الاهتمام. إلّا أنّنا سنُبقي، لاحقًا، على هذا السّلوك نحو الآخرين، لأنّه يبدو، في الواقع، السّلوكَ الوحيد الّذي نُجيده كي نكون محبوبين. إنّنا من أجل هذا السّبب إذَن نقوم، طيلة حياتنا، بتحوّلاتٍ مُتعدّدةٍ كي نُصبح ما نعتقد أنّه مُتوقَّعٌ منّا، وهكذا نحصل على حبّ الآخرين، سواء كانوا أصدقاءنا، أو أحبّتنا، أو أطفالنا أو جمهورًا نتباهى أمامه، إلى غير ذلك. يمكن لحاجتنا في الحبّ أن تصير هكذا سجنًا حقيقيًّا يُكرهنا على العيش داخل تبعيّةٍ

وجدانيّة. لنتجنّب هذا الشّكل من العبوديّة الوجدانيّة، يجب أن نُوجّه الحبَّ نحو أعماق كينونتنا، هناك حيث يقيم «الأنا» الحقيقيّ، هناك حيث تكون جذورنا.

هذا الوهن والتّبعيّة إزاء الآخر، يُبرهن على الأهمّيّة القصوى والمسؤوليّة الّتي للأولياء حيالَ أطفالهم (لكن أيضًا، وإن كان في مستوى أدنى، الأفراد المنتمين إلى محيطهم المباشر) لأنّه هنا تكمن الإرهاصات الأولى للتبعيّة الوجدانيّة الّتي ستستمرّ على مدى وجوده. طبعًا، إلّا إذا تدخّل الطّفل بعد أن صار راشدًا وأخذ على عاتقه مسؤوليّةَ حياته الخاصّة.

ما تصطلح عليه آليس ملير بخُسران الذّات، والّذي يتمثّل في نفي الأحاسيس الخاصّة هو، كما رأينا سابقًا، مُحصّلةُ تأقلم الطّفل مع احتياجات والدَيه اللّاواعية، تأقلمٍ يُنشّطه الخوف من خسارة حبّهما. بيد أنّ خُسران الذّات هذا ليس قدَرًا محتومًا؛ يتمثّل دور «الأنا الاجتماعيّ» في حمايتنا بتأمينه لنا النّزرَ القليل من الحبّ، وليس في أن يُعيقنا على الارتقاء باستبقائنا سُجناءَ الطّفولة. بالرّغم من أنّ لجوءنا إلى «الأنا الاجتماعيّ» وتَركَنا «الأنا العميق» طيلة هذه السّنوات الأولى كان لأجل قضيّةٍ تتعلّق بالبقاء، فذلك لا يعدم أنّه بمجرّد بلوغ سنّ الرّشد، سيكون بالإمكان دائمًا أن نستعيد مسؤوليّةَ حياتنا الخاصّة وأن نتحرّر من هذه السّطوة الّتي يفرضها «الأنا الاجتماعيّ» على «الأنا العميق». **«ينبغي على الطّفل أن يتأقلم كي يحفظ لنفسه وهم الحبّ، والحنان، والعطف. ليس الرّاشد في**

**حاجة إلى هذا الوهم من أجل البقاء. يمكنه أن يتخلّى عن خداع نفسه ليقرّر أفعالَه بوضوح»**[1].

لكن كيف سنتوصّل إلى أن نستعيد حرّيتنا ونبتعد عن التّعاسة؟ كيف سنكسر هذه السّلسلة العابرة للأجيال؟ «**علّمتنا التّجربة أنّنا لن نتوفّر في المدى البعيد إلّا على وسيلةٍ واحدةٍ كي نُصارع الأمراضَ النّفسيّة: أن نكتشف حقيقةَ هذه القصّة الفريدة الّتي كانت طفولتنا ونتقبّلها عاطفيًّا»**[2]. إذا أردنا تحطيم هذه السّلسلة الّتي تسمح للانقسام الدّاخليّ بالانتشار عبر الصّلات العائليّة، فسيتعيّن علينا البدء برثاء طفولتنا الخاصّة.

إنّ القدرة على التّعبير عمّا نكونه حقيقةً في أعماق ذواتنا هي حاجةٌ مركزيّةٌ للكائن البشري، ومن أجل ذلك «**فإنّ الجرحَ الأعمق بلا ريب -أنّنا لم نكن محبوبين لما كنّا عليه- لا يمكنه أن يتعافى من دون عمل الحداد»**[3]. الحبّ اللّامشروط حاجةٌ طفوليّةٌ سيظلّ إشباعُها مُتعذّرًا لاحقًا. يجب أن توجد قدرةٌ على بكاء هذه الخسارة حتّى نتخلّص من وهم إمكان العثور على هذا الحبّ اللّامشروط من خلال القرين، الأبناء أو أيّ شخصٍ آخر من محيطنا. يبدأ عمل

---

(1) انظر:

Alice Miller, *L'avenir du drame de l'enfant doué*, op.cit, p.61.

(2) انظر:

Alice Miller, *Le drame de l'enfant doué*, Presses universitaires de France, Paris, 1983, p. 15.

(3) انظر:

Alice Miller, *L'avenir du drame de l'enfant doué*, op. cit., p. 83.

الحداد فعليًّا عندما نتوصّل إلى التّخلّي عن وهم الطّفولة السّعيدة وتأليه الحبّ الأبويّ. وهذا التّخلّي سيسمح لاحقًا بالكفّ عن التّودّد إلى الوالدين أو إلى بُدلائهما متحمّلين القلقَ الّذي تُسبّبه المُجازفة بفقدان حبّهم لنكون نحن أنفسنا. ما تعتبره آليس ملير بمثابة الإحساس بذاتٍ صحّيّةٍ هو «**اليقين الكلّيّ في أنّ المشاعر والرّغبات الّتي يقع اختبارها تنتمي إلى ذاتنا الخاصّة**»[1]. والنّفاذ إلى الأحاسيس الخاصّة، ومن ثمّ إلى «الأنا العميق»، يُمثّل مفتاحَ الشّفاء. بالرّغم من كون مسار المعرفة العاطفيّة يكون صعبًا أحيانًا، بما أنّه يرتبط بالأحاسيس المُؤلمة، فهو ما يُفضي إلى الفرح الأصيل باكتشاف أنفسنا والتّعبير عنها.

## وجهُ الاكتئابِ الخفيُّ: العظمة

يمكن للتّعاسة أن تتّخذ أشكالًا عديدة، ويُعدّ الانتحار صيغتَها القصوى. في الواقع، يبعث حضورُه الكثيف في مجتمعنا على الحيرة بما أنّه لا يشهد على حدّة التعاسة فحسب وإنّما على انتشارها الواسع أيضًا. الاكتئاب، من جهته، هو شكل آخر للتّعاسة يبدو أنّه أخذ في الوقت الرّاهن حجمًا مُنقطعَ النّظير. بل إنّه يجب أن نتساءل عن فرضيّة أن يكون مُعديًا من فرط تفشّيه السّريع! قلّةٌ قليلةٌ هم الأشخاص الّذين كنّا نُوَصّفهم بالمكتئبين قبل خمسين عامًا، أمّا اليوم، فكلّ واحدٍ

(1) انظر:

Alice Miller, *L'avenir du drame de l'enfant doué*, op. cit., p. 31.

منّا تقريبًا يعرف على الأقلّ شخصًا مرّ بتجربة الاكتئاب. ربّما ليس لدينا المسافة النّفسيّة الكافية لنفهم عللَ الاكتئاب فهمًا تامًّا، بيد أنّ كمّيةَ مُضادّات الاكتئاب الموصوفة كلّ سنةٍ شاهدةٌ على حضور هذا البلاء. أعتقد أنّنا نجد، بالنّظر إلى حجم هذه الظّاهرة، تبريرًا لكي نتوقّف بعدُ قليلًا عند هذا الموضوع. تُعينُنا آليس ملير على فهمٍ عميقٍ لطبيعة الاكتئاب بمنحنا خصائص شخصٍ مكتئب:

ذات زائفة، تقود إلى ضياع الذّات الحقيقيّة.

تدنّي تقديرَ الذّات، الّتي لا تتجذّر في أحاسيسها وإرادتها الشّخصيّة، بل ضمن إمكان تحقيق الذّات الزّائفة.

البحث عن الكمال.

إنكار المشاعر المزدراة.

علاقات إنسانيّة قائمة على الاستغلال.

خوف كبير من فقدان الحبّ، يُفضي إلى استعداد مُعلَن للتّأقلم.

دوافع عدوانيّة خارج السّياق.

حساسيّة مفرطة.

ميل إلى مشاعر الخزي والذّنب.

حيرة، واضطراب متواصل[1].

---

(1) انظر:

Alice Miller, *L'avenir du drame de l'enfant doué*, op. cit., p. 39.

إنّ النّقطة الأولى، إبداع ذات زائفة لتحلّ محلّ الذّات الحقيقيّة، تبدو لي الأكثر بلورةً للاكتئاب (وللتّعاسة عمومًا). هذا ما أسمّيه الانقسام الدّاخليّ، لأنّ الأمر يتعلّق بقطيعةٍ تحدث عندما يُهيمن «الأنا الاجتماعيّ» على الإنسان ويمنعه من تحقيق «الأنا» الّذي يُؤسّس جوهره الأكثر عمقًا.

تُميّز آليس ملير بتبصّرٍ كبيرٍ الاكتئابَ من العظمة، مُلاحِظَةً مع ذلك أنّهما وجهان لعملةٍ واحدة. «**في واقع الأمر، العظمة دفاعٌ ضدّ الاكتئاب. والاكتئابُ دفاعٌ ضدّ الألم العميق لفقدان الذّات**»[1]. تُوضّح ميلر أنّ الشّخص العظيم هو ذاك الّذي حظي بالحبّ من أجل إنجازاته لا من أجل ما هو عليه. في الواقع، يتعلّق الأمر هنا بضياع الذّات، لأنّ «الأنا العميق» ليس هو على الإطلاق محلَّ الاعتراف والحبّ، بل بعض سمات «الأنا الاجتماعيّ».

أمّا الشّخص العظيم فتقديرُ الذّات والإحساس الّذي لديه بخصوص قيمته الخاصّة يرتكز على أدائه ومهاراته وما يُميّزه. وهكذا، فإنّ هذا الشّخص ما إن يتعرّض لفشلٍ أو خسارة حتّى تنهار ثقته بنفسه. فالشّخص الّذي يُحبّ نفسه لجماله، مثلًا، سيجد صعوبةً كبيرةً في تحمّل كونه يَشيخ. وكذلك ذاك الّذي يتمحور تقديرُه لذاته حولَ المركز المهمّ الّذي يشغله، فإنّه لن يتمكّن من مواجهة حدثِ تسريحه أو ربّما حتّى تقاعده. يبدو الأمر كما لو أنّ

(1) انظر:

Alice Miller, *Le drame de l'enfant doué*, op. cit., p. 53.

هؤلاء الأشخاص بنوا منازلهم على رمالٍ متحرّكة. كذلك، كيف لا نتبيّن أنّ العظمة هي سيّئةٌ يدعمها مجتمعنا؟ يمكن أن تكون ثقافتنا، في هذا السّياق، حاملةً لبذور الاكتئاب...

إنّ تمييز الاكتئاب من العظمة على هذا النحو هو ما يُقيم الاختلافَ بين هيلين ومارك-أندريه. ففحين كان مارك-أندريه شابًّا مُدمنًا يترنّح في الشّوارع مُحتقرًا نفسَه والحياة، مثّلت هيلين نموذجًا لكلّ الّذين التقت بهم، مُجسِّدةً صورة النّجاح والتّميّز ذاتها. خلف الصّورة الّتي صارت عليها هيلين، نرى بعدُ الفتاةَ الصّغيرة الّتي فعلت كلَّ ما بوسعها لتُرضي والدَيها. حتّى من موقع الشخص البالغ، تتبنّى هيلين مواقف بعضها أكثر زيفًا من بعض. وتتصرّف بعدُ بطريقةِ مَن يتوسّل الحبّ، لكن، في الواقع، كلُّ الحبّ الّذي تجنيه على هذا النّحو هو عديم الجدوى لأنّه يتوجّه إلى شخصٍ لا يمتّ لها بأيّ صلة. هذا الحبّ لن يملأها أبدًا لأنّه في الحقيقة ليس موجّهًا إليها. منذ زمنٍ بعيدٍ، عوّض الظّاهرُ الكينونةَ الّتي لم تعد حتّى تعرف من تكون. إلّا أنّ العيش ضمن مثل هذه الأوهام لا يفعل سوى أن يُنشّط الإحساس بالخواء الحاضر بعدُ في الاكتئاب. نحن في حاجةٍ إلى أن نتحرّر من الأوهام كي تتملّك الحياةُ معنًى. وبالرّغم من أنّ هذا يُسبّب آلامًا مُتعدّدة، يظلّ الدّربَ الوحيدَ الّذي يسير بنا إلى الأصالة والحرّيّة.

**«نُفلت من الاكتئاب حينما يتجذّر الإحساس بقيمتنا الخاصّة في أصالة المشاعر الّتي نختبرها وليس ضمن تملّك هذه الخاصّيات**

**أو تلك**»[1]. الشّخص المُتعاظم يستمدّ قيمتَه من مجالات التملّك والإنجاز بدلًا من التجذّر في مجال الكينونة. يتقبّل، بصعوبةٍ شديدةٍ، الفشلَ والمرض والشّيخوخة وكلَّ أشكال الخسارة والأفكار السّلبيّة والأفعالَ والأقوالَ السيّئة والأخطاء وكلَّ ما يجعل منه شخصًا «متوسّطا». ينبغي في كلّ لحظةٍ أن يكون جديرًا بالإعجاب، بما أنّ الإعجابَ يصير وهمَ الحبّ. لكنّ الإعجاب لا يُدرَك في الأعماق، ضمن جذور الكينونة، بل يظلّ دائمًا على السّطح، ضمن الظّاهر. على الأشخاص المتعاظمين تعلُّمُ أنّهم ليسوا في حاجةٍ إلى إثبات أنفسهم ولا إلى اللفّ والدّوران كي يكونوا محبوبين، وإنّما أن يكونوا ما هم عليه، وهذا كلّ ما في الأمر. إنّ الفرح الأعمق والأكثر أصالةً، ذاك الّذي يمكن لكائنٍ بشريٍّ أن يشعر به، هو أن يُعبّر عن كينونته بحرّيّة. **«أن نتحرّر من الاكتئاب فذلك لا يُفضي إلى فرحٍ لا ينقطع ولا إلى غيابٍ تامّ للمعاناة، بل إلى الحياة، يعني إلى حرّيّةِ عيش الأحاسيس العفويّة»**[2].

## إبداع الكذب الأصل

لطالما خُضنا في فكرة أنّ الحياة تجاوزٌ مستمرٌّ للذّات. بهذا المعنى، تكون حياةُ الإنسان مَنذورةً للارتقاء الرّوحيّ، لكنّ هذه

---

(1) انظر:

Alice Miller, *L'avenir du drame de l'enfant doué*, op. cit., p. 35.

(2) انظر:

Ibid., p. 57.

المغامرة المحفوفة بالمخاطر تشترط الحبَّ بوصفه إمكانًا لإنجازها. ضرورةُ الحبّ الصّادق هي من الأهمّية بما يجعل غيابَه يلغي كلّ نقطةٍ مرجعيّة. ومن دون الحبِّ ينتفي معنى كلّ شيءٍ وتختلط الحقيقة بالوهم. إنّ افتقادَ الحبّ يجعل الإنسانَ غير قادرٍ على العيش بشكلٍ كامل، يعني ضمنَ حقيقة كينونته الأصيلة. وعلى هذا النّحو، فإنّه إذا لم يكن يُريد هجرَ الحياة، فليس له من خيارٍ آخر سوى أن يعيش في الكذب.

ليس الكذب، كما قد يعتقد المرء، من قبيل تجسيد «الأنا» الّذي كنّا قد ابتكرناه لنستجيب لانتظارات أوليائنا ونتلقّى، هكذا، الحبّ والاعتراف، إذ لا أحد غيرنا ابتكر هذا «الأنا السّطحيّ». يتأتّى الكذب بالأحرى من انقطاع الوعي الّذي يجعلنا نميل إلى نسيان أنّه يوجد «أنا» تحت السّطح. يكمن الكذب في هذا الخداع الّذي أوصلنا إلى اعتبار «الأنا الاجتماعيّ» بمثابة «الأنا» الوحيد. الوعي هو الموقع الّذي يحتلّه «الأنا العميق»، وانقطاعه هو نتيجةٌ لتكميم هذا «الأنا العميق».

تتزايد ضرورة الكذب تناسبًا مع الحرج الّذي يشعر به الوعي أمام هذا العجز عن حبّ الكينونة الجوهريّة. وإنّ هذا الحرج هو ما يُثير ظهور الكذب، وهو ما يجعل الوعيَ ينقطع. هذا النّفي القسري لـ«الأنا العميق» من أرضه الخاصّة، هو مُحصّلةُ افتقادِ الحبّ. حتّى لا نشعر بهذه المعاناة الفظيعة، لا يوجد أمام الوعي من خيارٍ آخر سوى أن ينقطع جذريًّا، وعلى نحو تدريجيّ، بُغيَةَ أن ننسى وجودَ

هذا «الأنا» الّذي يؤسّس جوهرَنا. لكنّ الوعي، وهو يفعل ذلك، كأنّما ينزاح عن نفسه، بما أنّ دورَه الحقيقيَّ هو أن يكون فضاءً لحوارٍ داخليٍّ يجعل الحرّيّة مُمكنة.

يُمثّل الوعي حلبةً يتصارع فيها الوهم والحقيقة، أو مسرحًا يُعرض فيه وجوبًا وباستمرارٍ شَكلَي «الأنا» اللّذَين لنا. لا توجد حرّيّةٌ حقيقيّةٌ من غير هذا الفضاء للحوار داخل الإنسان. في الحالة المناقضة، يُمكننا الحديث عن الخضوع والحتميّة وطغيان الأقوى، وليس عن الحرّية. وتبعًا لذلك، إذا كان الإنسان يُريد تحقيقَ حرّيّةٍ كاملة، يجب عليه في البدء توحيد هذَين الصّوتَين في داخله ضمن حوارٍ يقود وعيَه إلى السرّ المُؤصِّل لافتقاده الحرّيةَ، يعني نفي «أناه العميق».

يجب على الإنسان أن يكون قادرًا على الاختيار بين صوت «الأنا العميق» وصوت «الأنا الاجتماعيّ». هذان المستشاران جديران بالاستماع إليهما. إنّه من الصّعب جدًّا، بل من المستحيل، العيشُ من دون «الأنا الاجتماعيّ». ونحن على قدرٍ من الضّعف وقابليّةِ التّأثّر ما يجعلنا في حاجةٍ إلى نوعٍ من الدّرع لحمايتنا. لا يمكن لجوهرنا العميق أن يكون مُنفتحًا على الجميع دون أن يُجازف بتعرّضه لجروحٍ قاسية، أو حتّى مُدمّرة. إنّه، في الواقع، الدّورُ الّذي يضطلع به الأولياء إزاء أطفالهم، لأنّنا نُولَد جميعًا دون قناع. يتحمّل الأولياء مسؤوليّةَ الحرص على أطفالهم من أجل ألّا تُنْتَهَك كينونتُهم. الإشكال هو أنّ الأولياء يسيئون إلى أطفاهم، لكن ليس

عن سوء نيّة. فمن الصّعب، حقيقةً، على المرء، كما أشار إلى ذلك لافيل، أن يسكن ذاتَه وينبغي أن يكون، إلى حدٍّ مّا، قد أقام فعلًا ضمن عمق كينونته، لكي يسمح لطفله، لاحقًا، بأن يُقيم في تلك الأعماق.

«أنا» السّطح هو إذَن ضروريّ، بسبب هشاشتنا، للعيش في المجتمع، لكنْ إذا ما أردنا ألّا يكون هذا السّطح مجرّدَ «**خارجٍ دون نواة**»[1]، يجب أن يتجذّر ضمن إمكان وجود الجوهر. سطحيّة «الأنا» يجب أن تُمثّل، أكثر ما يمكن، كينونتَنا الأعمق. وضمن هذا التّوافق بين «الأنا العميق» و«الأنا السّطحي»، يصير تكاملُ الحكيم وأصالتُه ووحدتُه أمرًا مُمكنًا.

«الأنا الاجتماعيّ» هو صورةُ كلّ الأقنعة الّتي يستخدمها المُمثّلون للعب أدوارهم المُختلفة. بيد أنّ هذه الأقنعة تُصبح غير ضروريّةٍ حينما ينتهي العرض. وحين يرفع الممثّل قناعَه، يظهر وجهه الحقيقيّ. لكلّ واحدٍ منّا وجهٌ مُتفرّدٌ لا يمكن أن يتكرّر في كامل تاريخ الإنسانيّة، لكنّ كلَّ واحدٍ منّا هو أيضًا مُمثّلٌ يلعب أدوارًا مختلفةً ويرتدي أقنعةً مُتعدّدة. يتكوّن هذا «الأنا الاجتماعيّ» من أقنعةٍ متنوّعةٍ تُعادل السّمات المتعدّدة المُبلورة لشخصيّتنا. ويتماثل انقطاع الوعي الّذي يجعلنا ننسى أنّ هناك شخصًا مّا تحت القناع مع

---

(1) انظر:

Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, op. cit., p. 18.

المُمثّل الّذي يكون كمَن أُصيب بمسٍّ ولم يعد بإمكانه إدراك الواقع، وتصير المسرحيّة لديه هي الحياة ذاتها.

## حضور الممثّل هو ما يمنح الأقنعةَ معنى

إنّ حالةَ هيلين تُوضّح الكيفيّةَ الّتي تكون بها هيمنةُ الأقنعة على المُمثّل سببًا في الضّياع الحقيقيّ للمعنى. ويتمثّل عذابها في ما يلي: من فرط وضعها قناعَ الأمّ المثاليّة، ثمّ قناعَ الزّوجة السّعيدة، مرورًا بالعاملة النّموذجيّة والجارة الّتي يرغب الجميع في رؤيتها، بلعبها هذا الدّور باستمرار، لن تعرف أبدًا من تكون، لكنّ إحساسها يكون طبيعيًّا تمامًا بما أنّها تماهت مع شخوصها. لكنّ التّماهي مع شخوصنا هو تماهٍ مع شيءٍ عَرَضيٍّ ودخيل. يجب أن يتجذّر الإحساس بهوّيتنا ضمن ما يُكوّن طبيعةَ كينونتِنا العميقةَ. يُشكّل كلُّ قناعٍ جزءًا من كينونتنا، لكن على شاكلة الجزء المُضادّ للكلِّ. وأن نتماهى على هذا النّحو مع أقنعتنا يعني أن نصير مُنقسمين داخليًّا، ذلك لأنّ كلّ شخصيّةٍ ليست في الحقيقة سوى جزءٍ من «الأنا الاجتماعيّ»، الّذي لا يُشكّل هو نفسه إلّا جزءًا ممّا نكون عليه في الحقيقة. إنّ المُمثّل في داخلنا هو مَن يُؤمِّن وحدتَنا الدّاخليّة والإحساسَ الّذي لدينا عن أنفسنا، وليست الأقنعة.

لا يوجد ما يسوء في أن نكون أمًّا أو زوجةً أو عاملةً أو جارةً مثاليّة. بيد أنّه لا يمكننا صراحةً أن نكون كلَّ هذا في وقتٍ واحد، إذ يجب علينا، بالضرورة، أن نجري اختياراتٍ تُعطي الأولويّة لهذا

الدّور أو ذاك. مثال ذلك، سيأتي يومٌ تُجبَر فيه الأمّ المثاليّة على البقاء في البيت لمعالجة ابنها المصاب بالحمّى، في الوقت الّذي تُجبَر فيه العاملة المثاليّة على أن تكون في المكتب لإتمام عقدٍ مهمٍّ أو لحضور اجتماع، إلخ... هذا النّوع من الصّراع يكون دائمًا حاضرًا باستمرارٍ في حياتنا الّتي تسير بسرعةٍ رهيبةٍ وحيث علينا أن نُحسن تأدية ما هو مَنوطٌ بنا في جميع مجالات الوجود. كلّ الشّخصيّات الّتي نُجسّدها لها فائدتها، لكن، بموجب تباين مصالحها، تكون دائمًا في مواجهة. كيف نُدير الصّراعات إذا لم يوجَد شخصٌ وراء الأقنعة؟

يجب على المُمثّل أن يُؤمّن التّواصلَ بين هذه الأقنعة. وعدم قدرة «الأنا الاجتماعيّ» على توجيه كينونتنا، يُرَدّ إلى أنّه هو ذاته متعدّدٌ ومتنوّعٌ جدًّا، وذلك ما يجعله يتبع باستمرارٍ مصالح مُتباينة. هذا «الأنا» هو بشكلٍ من الأشكال في حربٍ دائمةٍ ضدَّ نفسه. وحدَه «الأنا العميق» يُمكنه أن يضمن الوحدةَ والتّماسك داخل كينونتنا، ذلك لأنّه الوحيد الّذي يملك رؤيةً شاملةً ومُتجذّرةً على المدى الطّويل.

يتعلّق الأمر إذَن بالوعي، لأنّ ما يُعيق ارتقاءنا ويجعلنا نشعر بالتّعاسة بهذا القدر أو ذاك من الحدّة هو، في نهاية المطاف، أن نكون غير واعين بحَملنا القناعَ. بعبارةٍ أخرى، عندما نكون غير قادرين عن تمييز المُمثّل من أشكال تنكّره، لن يكون في مُستطاعنا أن نتصرّف بحرّيّة. هذا الجهل بالذّات يجعلنا نحمل قناعًا من دون حتّى أن نعلم ذلك، وهكذا تترك الحرّيّة مكانها للحتميّة. إذ

كيف يُمكننا أن نُقرّر إزالةَ قناعٍ لا نعي أنّنا نحمله؟ لكن يجب ألّا ننسى أنّ الصّعوبة لا تكمن في هذه الشّخوص بما هي كذلك، بل ينبثق الإشكال الرّئيسيّ بالأحرى عندما ننسى أنّه يُوجد شخصٌ مّا خلف القناع. لا يمكن للإنسان أن يكون حرًّا إذا لم يتحكّم المُمثّل في أقنعته، إذ يجب أن تكون لهذا الأخير قدرةٌ على وضع هذه الأقنعة وإزالتها كما يشاء، ويكون ذلك في إطار الوعي التّامّ. وإذا لم يكن الأمر كذلك، فسيتهاوى معنى حياتنا ومن ثَمّ تنشأ التّعاسة.

## في النّظر إلى الذّات عينها كآخر[1]

بما أنّ معيشنا يترك فينا آثارًا لا تُمحى، فإنّ معرفةَ تاريخنا الشّخصيّ، لكنْ بالخصوص التّعرّف على الآثار الّتي خلّفها، تسمح لنا بتعميق الوعي الّذي نحمله عن أنفسنا. كما رأينا، أحدثت بعض الصّلات تأثيرًا عميقًا في أنفسنا وغيّرت شخصيّتَنا: العائلة بالدّرجة الأولى، لكن ربّما أيضًا الأستاذ، الصّديق أو حتّى العدو. أحيانًا، كان الغياب هو ما نَحتنا أكثر: غياب الأب، غياب الصّديق، غياب القدوة، إلى غير ذلك. كلّما ازددنا وعيًا بتاريخنا الشّخصيّ، تسنّى لنا

---

(1) نَدين بهذه العبارة إلى الترجمة العربيّة الّتي تكفّل بها جورج زيناتي لمؤَلَّف بول ريكور «Soi- même comme un autre» حيث يُلاحظ المترجم أنّه تمّ إهمال لفظ même رغم حضوره في الفلسفة مثل [*le retour du même*] والاكتفاء بالقول الذّات كآخر أو بما هي آخر. من ثمّ تمّ إحياء لفظ عين أو عينيّة مقابل الكلمة الفرنسيّة *mêmeté* لتتسنّى التّرجمة «الذّات عينها كآخر»، ولا يخلو ذلك من مقاصد فلسفيّة عديدة من بينها تنشيط جدليّة الذّات والآخر. إذ توحي الصّياغة الّتي تُطابق الغيريّة بالذّاتيّة بأنّ الآخر مُقوّم للذّات باعتباره مُضمَّنا في حميميّة الذّات. [المترجم]

فهم مَن نكون، لكن كذلك، كيف نَنهَمُّ بأنفسنا ونصير ما نريد حقًّا أن نكونه. بعبارةٍ أخرى، يسمح تطوير الوعي بالذّات باستعمالٍ أفضل للحرّيّة بغاية إقامة جسرٍ بين الكينونة الواقعيّة والكينونة المثاليّة. لكي نستعيد عباراتٍ كنّا قد استعملناها في القسم الأوّل من هذا الكتاب، يمكن القول إنّ هذا الجسر هو بالتّحديد ما يُجيز لنا مغادرةَ الثّنائيّة الأفقيّة الّتي تتصادم ضمنَها أقنعتنا كي ندخل بدلًا من ذلك الثّنائيّةَ العموديّة، هناك حيث يضمن المُمثّل أن يجعل الحوارَ بين مُختلف أقنعته مُمكنًا.

يمكننا كذلك القول إنّ إقامة حوارٍ فلسفيّ مع الذّات هو أن نلتفت نحو باطننا الخاصّ، ونحاول أخذ المسافة الكافية بهدف بلوغ مرحلة النّظر إلى أنفسنا باعتبارنا آخر.

**لا يجب أن نعرف على وجه الدّقة مَن نحن حتّى نكون كلّيًّا ما نحن عليه. من الطّبيعي أن أعرف الآخرين أفضلَ من أنايَ عينِها، تلك الأنا الخاصّة بي المُنشغلة جدًّا بتشكيلي. ولذلك يُوجد الكثير من الغرور والتّظاهر ومضيعة الوقت في هذه الرّعاية الّتي أُقدّر نفسي من خلالها، والّتي تُؤخّرني عندما يجب عليّ أن أتصرّف. يجب أن أتركها إلى آخر لا يتحمّل المسؤوليّة مباشرةً في ما سأصير عليه؛ آخر، على النّقيض من أنايَ عينِها، يهتمّ بكينونتي المُتحقّقة أكثر من الفعل الّذي يحقّقها؛ ذلك الّذي لا يرى فيَّ سوى الإنسان المُتمظهر، الّذي يتميّز من الآخرين كلّهم بشخصيّته ونقاط ضعفه، وليس الإنسان الّذي أُريد أن أكونَه والّذي يسعى دائمًا إلى تجاوز طبيعته والشّفاء**

من نقائصه. أشعر في داخلي على الدّوام بحضور قوّةٍ لم تُستخدَم بعدُ بتاتًا، وأملٍ لم يُحبط بعدُ؛ آخر لا يُلاحظ فيّ إلّا الكينونة الّتي يُمكنني إظهارها، وأنا، لا أُلاحظ سوى الكينونة الّتي لن أُظهرها البتّة. على العكس ممّا يفعله، كنت دائمًا أُركّز النّظر على ما لست أكونه بدلًا ممّا أكونه، على مثاليّتي عِوضًا عن حالتي، على نهاية رغباتي بدلًا من المسافة الّتي تفصلني عنها. دائمًا ما يتأتّى سوء الفهم الّذي يسود بين البشر من اختلاف المنظور الّذي ينظر كلّ واحد من خلاله إلى نفسه وإلى غيره. لأنّه لا يرى في داخله سوى قُدراته ولا يرى في الآخر إلّا أفعاله. والاستحقاق الّذي يُجيزه لنفسه، يمنعه عن الآخر[1].

أن تكون مُؤهَّلًا للنّظر إلى نفسك باعتبارك آخر هو أمرٌ يسمح بالمُضيّ قُدمًا نحو رؤيةٍ كونيّةٍ بهدف إحداث توازنٍ لهذا الإدراك الغارق في الذّاتيّة الّذي لنا عن أنفسنا. بالتّوازي مع ذلك، فإنّ القدرة على النّظر إلى الآخر بوصفه مَثيلًا للذّات عينِها تُجيز إدراكَ الآخر لا باعتباره موضوعًا، يعني كينونةً مُتناهية، بل باعتباره ذاتًا، بمعنى كينونة قابلة للكمال وتتمتّع بالحرّيّة. يُعدّ فهم ذلك شرطًا مُسبقًا لـ«العيش سويًّا». لكنْ لتحقيق ذلك، ربّما يكون من المفيد التّدرّبُ على الخروج من الذّات، يعني من الدّائرة الخاصّة والشّخصيّة، بغاية استهلال حوارٍ فلسفيٍّ مع الآخر.

---

(1) انظر:

Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, op. cit., p. 64.

الفصل السّابع

# استهلال حوارٍ فلسفيٍّ مع الآخر

أصعب شيءٍ في علاقاتنا بالكينونات الأخرى، هو ربّما ما يبدو الأكثرَ بساطة، إنّه الاعتراف بهذا الوجود الخاصّ الّذي يجعلهم يُشبهونَنا ومع ذلك يختلفون عنّا، بما يحضر في داخلهم من فردانيّةٍ مُميَّزة يتعذّر استبدالها، ومن مبادرةٍ وحرّيّة، ومن رسالةٍ تخصّهم وحدَهم نكون مُلزَمين بأن نُعينهم على تحقيقها[1].

كنت بعدُ طفلة عندما انجذبت إلى كلمة «فلسفة»، دون أن أعرف السّبب على وجه التّحديد. دخلت إذَن معهد التّعليم العامّ والمهنيّ [cégep] مُتحمّسةً بشدّةٍ إلى دروس الفلسفة الثلاثة الّتي شعرت للأسف بأنّني مُجبرةٌ عليها. لكنّي كنت في كلّ مرّةٍ أُحبَط، كان الأمر يشبه إغرائي باكتشاف كنزٍ رائعٍ في حين لم أحصل سوى على صندوقٍ فارغ. اعتقدت، بعضَ الوقت، أنّ هذه هي الفلسفة، يعني ليست شيئًا عظيمًا، وقرّرت الانخراط في التّعليم التّحضيريّ والابتدائيّ. غير أنّي تبيّنت، منذ أسابيع الدّروس الأولى، أنّي لستُ

(1) انظر:

Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Éditions de La Table Ronde, Paris, 2003 [1939], p. 66.

في المكان الصّحيح. وفي إحدى الأمسيات، أثناء حضور ندوةٍ حول البيئة، تبادرت إلى سمعي كلمة «فلسفة» وشعرت مرّةً أخرى بالانجذاب العميق ذاته الّذي سيطر عليّ وأنا طفلة. عرفت حينها أنّه يتوجّب عليَّ إعادة التّوجيه، بالرّغم أنّ ذلك الاختيار لم يكن في نظر الكثيرين صائبًا.

كنت إذَن على موعدٍ مع التّجربة ذاتها الّتي مررتُ بها في كلّيّة التّعليم العامّ والمهنيّ. باشرتُ دروسي في الجامعة وأنا في حالة اضطرابٍ شديد، كنت ألتهم كلَّ ما وجدتُني قادرةً على استيعابه وأغضب كثيرًا لعدم فهمي كلَّ شيء. ثمّ، في هدوء تامّ، انتابني مرّةً أخرى إحساسٌ بأنّهم يقدّمون لي صندوقًا فارغًا. لم يكن ثمّة أيّ حضور للفلسفة. كنّا ندرس الفلاسفة ونُلقَّن ما فكّروا فيه، ننظر إلى تطوّر المفاهيم على مرّ العصور، لكنْ هل كنّا حقًّا نتفلسف؟

في دورتي الرّابعة، بلغ منّي الإحباط والغضب كلّ مبلغٍ، فغادرت في منتصف الدّورة، وأنا على يقين من أنّي لن أضع قدمي مُجدّدًا في مؤسّسةٍ جامعيّةٍ وأنّ في وسعي أن أعيش الفلسفة، بدلًا من أن أدرسها.

## مقطع من اليوميّات

مبنى صغيرٌ باهتٌ ليس فيه شُبّاكٌ واحد، أرواحٌ عديدةٌ كأنّها شُدّ بعضُها إلى بعضٍ بحبل، أضواء النّيون الباردة فوق رؤسهم، قلمٌ في اليد، ومُختصٌّ أمامهم. هل هذه هي الفلسفة؟ كانت تُراودني

صورةُ سقراط يحاور في السّاحة العامّة، صورةُ سقراط جالسًا قربَ الأشجار بمعيّة أصدقائه، صورةُ سقراط الّذي يدرّس مهتديًا بحياته على أنّها نموذجٌ وحيد.

ما هي الفلسفة؟ هل هي حقًّا شيءٌ مّا يُمكن أن يُدرَّس في الجامعة؟ ألا نغتال جوهرَ الفلسفة نفسَه إذ نجبرها على أن تتشكّل وفقا لمتطلّبات منظومتنا التّربويّة ومتطلّبات مجتمعنا الاستهلاكيّ؟

جوٌّ صناعيٌّ يسود قاعات الدّرس. ما يُطلَب من طلبة الفلسفة كان، من قبيل المفارقة، مُضادًّا للفلسفة. ما يحصل هو تكوين مؤرّخين للفكر وليس فلاسفة. يلقّنوننا ما قاله الفلاسفة، لكنّنا لا نتعلّم كيف نفكّر بأنفسنا. لماذا ندرس إن كان ذلك يقتصر على مراكمة المعارف وفصلها عن الذّات؟ أذكر أنّ أستاذًا كان يُردّد أنّه يجب «صُنع المعارف بأنفسنا وليس فقط التّعلّم بغباء». أنا أتّفق معه تمامًا، لكنّي أعتقد أنّه ليس هذا حقًّا ما تشجّع عليه الجامعة.

آذار 2004

كنت إذَن مقتنعةً تمامًا بأنّ الجامعة أفسدت جوهرَ الفلسفة ذاته[1]، فقرّرتُ ترك الدّروس والسّفرَ مدّةَ سنةٍ تقريبًا، قبل أن أعود من جديد... لكنْ لماذا حصل ذلك التّحوّل المفاجئ؟

---

(1) في «شوبنهاور مربّيا»، يدعو نيتشه إلى إقامة محكمة عليا تُراقب المؤسّسات التّعليميّة، وفي الوقت الّذي تنأى فيه الفلسفة بنفسها عن الجامعة المختَرَقة من قبل الدّولة وروح العصر، ستصير بمثابة هذه المحكمة وستعرف حينها كيف توجّه نفسها في استقلاليّة تامّة. من خلال هذه المسافة الّتي يُقيمها مع الجامعة تحصل فائدة الفيلسوف باعتباره قاضيًا للثّقافة مثلما كان شوبنهاور. [المترجم]

انتهيت، مع مرور الزّمن، إلى إدراك أنّ الفلسفة عندي تُلبّي الحاجةَ إلى منح الحياة معنًى من خلال فهمِ ما كُنتُه وما كانَه العالم الّذي عشتُ ضمنه. إذا كنت قد عُدتُ إلى مقاعد الدّراسة، فذلك لأنّه اتّضح لي أنّ الحكمة الّتي بحثتُ عنها ليست شيئًا يُدرَّس في الجامعة. وإنّما بإمكانها فحسْب أن تتجذّر في صميم كينونتنا ولا يُمكن لأيّ مؤسّسةٍ بأيّة حالٍ من الأحوال أن تنفذ إلى باطن الفرد (ولحسن الحظّ، بالمناسبة) الفلسفة، كما أتصوّرها، هي في الواقع شيءٌ شخصيٌّ جدًّا، شيءٌ باطنيّ، إنّها إجراءٌ روحيٌّ للوعي بالذّات وبالآخرين وبالعالم.

فهمت أثناء سفري، لكنْ أيضًا تقبّلت أنّ درب الفلسفة صعبٌ وشائكٌ وأنّه ليس بإمكان أيّ درسٍ أو أيّ أستاذٍ ولا أيّ فيلسوفٍ أن يعبربي بطريقةٍ جاهزة. بالرّغم أنّ الأمر كان متروكًا لي وحدي لكي أطوّر موقفًا فلسفيًّا، أدركت، في هذا الصّدد، أنّ السّياق الجامعيّ يُمكنه أن يُوفّر لي أرضيّةً للتّعلّم، سندًا وقوّةَ دفعٍ لا يمكن أن أحظى بها إذا ما انعزلت عن الآخرين. بيد أنّه كي لا أصطدم بالصّعوبة نفسها الّتي جعلتني أهجر الجامعة، كان يتوجّب عليَّ التّدرّب على إلغاء الشّعور بأنّ المؤسّسة «تُغرقني». بعبارةٍ أخرى، كنت مُلزَمةً بتعلّم كيف «أتعالى» عن المؤسّسة وأستخدمها من أجل سعيِي الفلسفيّ الخاصّ.

## التّضادّ بين الفرد والمجتمع

بوسعنا أن نُقيم مقارنةً بين هذه التّجربة الشّخصيّة الّتي شاركتكم إيّاها للتّوّ وبين جُملة الصّراعات الّتي يُمكن أن تحدث بين الفرد والمجتمع. في ما يخصّني، طُرح الإشكال بتناول إحدى سمات الشّقاق بين هذَين التّصوّرين للفلسفة، تصوّرٍ يتمحور حول الفرد (الفلسفة بما هي نمط حياة) وآخر باعتباره تمثّلًا لهذه المؤسّسة الّتي هي الجامعة (نُشير من ناحيةٍ أخرى إلى أنّ هذه المؤسّسة تعكس بالقياس إلى هذا التّصوّر مؤسّسة أكبر: المجتمع). لكن في الحقيقة، هذا النّوع من الصّراع يمكن أن ينبثق من كلّ ما من شأنه أن يُواجه الفرد بالمجتمع. تكمن عُقدة الإشكال في معرفة ما إذا كان بإمكان الفرد العيش والتّعبير عن تفرّده بواسطة مؤسّسةٍ مّا (أو مجتمع مّا)، يجب عليها، كي تُؤدّيَ مهامّها، أن تُوجِد قواعدَ تكون نفسها بالنّسبة إلى الجميع وتتطلّب، من ثَمّ، شيئًا من الامتثاليّة. بعبارةٍ أخرى، هل تُوجد نقطةُ ترابطٍ قابلةٌ للتّصوّر بين الفرد والمجتمع، أم هي فقط نقطة انفصام؟ هل بمقدورنا أن نكون أحرارًا وأن نحترم في الوقت ذاته الإكراهات المُؤسّساتيّة المُتعدّدة؟

هذا النّوع من التّساؤل يكون حاضرًا بقوّةٍ أثناء المراهقة بما أنّنا ندخل أثناء هذه الفترة في احتكاكٍ مباشرٍ بالمجتمع (ندخل على سبيل المثال سوق الشّغل). أقصد بـ«الاحتكاك المباشر» أنّنا نشرع حينَها في التّصرّف ضمن العالم من دون هذا السّتار الأبوي الّذي صاحَبَنا طيلة طفولتنا وحمانَا من هذا الصّراع. المراهقة هي أيضًا

المرحلة الّتي يبلغ فيها إثبات الذّات أوجَه، وهو ما يزيد كذلك من حدّة هذا الشّعور بالتّنافر بين التّطلّعات الشّخصيّة والإكراهات المُصاحبة للحياة في المجتمع. بيد أنّ هذا الشّعور بالصّراع لا يقتصر على المراهقين وحدَهم. يمكننا أن نفترض أنّ هذا الصّراع الأساسيّ هو الّذي مرّ به هنري ديفد ثورو، الفيلسوف الأمريكيّ، حينما قرّر أن يذهب للعيش في الغابة، وهي قصّة يسردها في كتابه *Walden* أو الحياة في الغابة. أو كذلك، من أجل روايةٍ أكثر حداثةً من رواية ثورو، يُمكننا أن نستحضر كريستوفر مكاندليس، هذا الشّاب الّذي جسّد حياتَه الفيلمُ الأمريكيّ إلى البرّية *Into the Wild* (الفيلم الّذي أخرجه شون بن وظهر سنة 2007). بالإضافة إلى ذلك، وإن كان الأمر أقلّ إشعاعًا، ذلك الصّراع الداخليّ الّذي عاشه لوي، وقد أتينا على ذكره في الفصل الأوّل.

كان لوي عاملًا بسيطًا، «تُرسًا داخل السّيستام»، مُجرّد بيدق في الرّقعة الاقتصاديّة من مجتمعه... هذا، على الأقلّ، ما يشعر به حيال نفسه. يتملّكه إحساسٌ بأنّه ضحّى بتطلّعاته العميقة عبر دخوله ضمن هذه الحياة الخاصّة بالآلة. كلّ يوم، الرّوتين نفسه: ميترو، عمل، نوم. لكنّ هذا الرّوتين هو تحديدًا ما جعل حياتَه تتراءى له اليوم خاليةً من المعنى والغاية. إنّ الحرّيّة هي ما يمنح حياةَ الإنسان قيمةً، ومن دونها يبدو وجودنا عديمَ الأهمّيّة. مع ذلك، بما أنّنا نُجبَر على كسب عيشنا، فما هي السّبيل لدخول سوق الشّغل دون أن يكون لنا شعورٌ بأنّنا نُقايض فردانيّتنا مقابل الهُويّة الاجتماعيّة الكاذبة [*l'anonyma social*]؟

على الصّعيد العالميّ، قلّة قليلةٌ من البشر يمكنها أن تدّعي ربحَ المال على نحوٍ يتطابق حقيقةً مع ما هم عليه في أعماقهم.

يحتلّ إدراكنا لعالم العمل حيّزًا مهمًّا ممّا يُكوّن الوعيَ بالآخر، ذلك لأنّ ارتباطنا بالمجتمع يحصل في جزءٍ كبيرٍ منه عن طريق العمل، فمع بلوغ سنٍّ مُعيّنة، يواجه كلّ فردٍ ضرورةَ أنْ يعمل. يمكن لكثيرين من بيننا أن يدركوا أنفسَهم في لُوي، بما أنّ من المؤسف ألّا يكون للجميع حظٌّ في أن يحصلوا على عملٍ يُلائمهم، يعني عملًا مُحفّزًا، ضامنًا للقيمة ويكون من الممكن بفضله تحقّق النّماء الشّخصيّ والمهنيّ. في واقع الأمر، تُشكّل الحياة المهنيّة تحدّيًا حقيقيًّا. يحصل في الغالب، حتّى عندما نُمارس مهنةً نشعر أنّنا خُلقنا من أجلها، أن نصطدم بعراقيل كبرى في علاقتنا مع زملائنا ومع المشرفين. بحسب المهنة الّتي نمارسها، يجب أن نواجه صعوباتٍ عديدةً ومسؤوليّاتٍ ويجب علينا ضرورةً أن نُواجه أنماطًا مختلفةً من الشّخصيّة.

في الواقع، يُعدّ عالَم العمل، بالنّسبة إلى كلّ واحدٍ منّا، مليئًا بالإكراهات، وهذا سَواء استحسنّا موردَ رزقنا أو لم نستحسنه. لكن لماذا وصل لوي ضمنَه إلى درجة أنّه صار مُهدَّدًا بالاحتراق الوظيفيّ؟ لديه انطباع بأنّ حياته لا تُشبهه. لكن هل مردّ ذلك إلى أنّه لا يقوم بعملٍ يُحبّه ويحصل من خلاله على التّقدير، أم بالأحرى لأنّ طريقة ارتباطه بالعالم عن طريق العمل سلبيّة؟ بعبارةٍ أخرى، أيمكن أن يكون لوي يُعاني من انقسامٍ داخليٍّ عميق؟ لنتذكّر أنّ الانقسامَ الدّاخلي يحدث عندما يكون الإنسان في حالة فكِّ ارتباط مع نفسه، بعبارةٍ أخرى،

حينما يُقتطع من كُلّيّته. لقد تماهى لوي كلّيًّا مع دور العامل الذي يؤدّيه، تبدو حياته مُلخَّصةً في عمله الّذي يمقته وفي ساعاته المُقضّاة أمام التّلفاز. كلّ اختزالٍ للذّات يمكن أن يُنشئَ الانقسام الدّاخليَّ ويُولّد المعاناة الميتافزيقيّة. كلّما عاش هذا الاختزال، يتماهى لوي مع قناعٍ يبغضه، قناع العبد العاجز، وفي نهاية المطاف يُوجّه كلّ هذه الكراهية نحو نفسه. لكنّه بهذا ينسى أن يأخذ في الحسبان أنّه يتجاوز على نحوٍ لامحدودٍ مجرّدَ كونه عاملًا: أي أنّه كينونةٌ إنسانيّة.

هكذا كنّا، على غرار لوي، تحت وطأة الانقسام الدّاخليّ ونُعاني من عدم قُدرتنا على تحقيق امتلاء كينونتنا، فربّما بهدف تجنُّب أن يصير هذا الألم غير قابلٍ للاحتمال، نتبنّى موقفًا وقائيًّا. لكنْ اتّضح أنّ أفضل وقاية، حينما نجد أنفسنا عاجزين عن المقاومة أو الدّفاع عن أنفسنا، هي الهروب...

## الهروب إلى الافتراضي وتأثيرُ الإعلام

يُقرّ لوي أنّ التّلفاز صار، بحكم سهولة النّفاذ إليه، مَهربًا مثاليًّا للإنسان الّذي يتهاوى تحت ثقل الانقسام الدّاخليّ. وعدم الإقرار بأنّ الأمرَ يتعلّق، ههنا دائمًا وضرورةً، بهروبٍ مّا لا يستبعد أنّ الافتراضيّ (التّلفاز، ألعاب الفيديو، الأنترنيت، إلى غير ذلك) يُمثّل في عصرنا المثالَ الأكثر شيوعًا عن الهروب. ومن جهةٍ أخرى، فإنّ هذه الاستتبعات لمثل هذا الحضور الطّاغي للافتراضي، وهو حضورٌ يُلاحَظ في المجال العامّ والمجال الخاصّ على حدٍّ سواء،

تفرضُ أن نتوقّف قليلًا عند هذه الظّاهرة. إنّ وسائل الإعلام المُتنوّعة تُعزّز، من خلال نقلها للثّقافة على نطاقٍ واسع، انتشارَ ثقافة الجماهير. والمؤسف أنّ وسائل الإعلام الجماهيريّة تُسبّب انحطاطنا أكثر من ازدهارنا.. طبعًا، هذا قولٌ يحتمل التّنسيب، إذ توجَد أفلامٌ هي عبارة عن تحفٍ فنّيّةٍ حقيقيّة، أفلامٌ وثائقيّةٌ تمكّنت من شدّ انتباه أُناسٍ إلى مواضيع لم يكن لهم أيّ ميلٍ إليها، ومواقعُ إلكترونيّة هي عبارةٌ عن مصادر مُذهلةٍ للمعلومات والمعرفة، وبرامجُ للأطفال وألعابُ فيديو مُلائمةٌ في الواقع لحاجتهم اللّامحدودة إلى الخيال والتّحفيز الفكريّ. لكنْ لننظرْ في ما يُشكّل الجزءَ الرّئيسيّ ممّا يُعرض علينا: أوّلًا، الكمّ الرّهيب من الإعلانات الإشهاريّة الهادفة إلى إغراقنا بالاستهلاك[1] أكثر فأكثر. ثانيًا، برامج متنوّعةٌ للتّسلية الفارغة من المعنى. ثالثًا، تتفيه العنف، الّذي صار ينتصب بوصفه نموذجًا. رابعًا، الجنس والحبّ اللّذان يبدُوَان مثل الأغراض ذات القيمة السّلعيّة أكثر من كونهما علاقتَيْن إنسانيّتَين.

الشّخص الّذي يكون منقسمًا داخليًّا ويختار، على شاكلة لوي، التّلفازَ مهربًا، هو بعدُ في حالة وهن. فبدلًا من السّماح لهؤلاء الأفراد باستعادة الصّلة مع ما يمنح الحياةَ معنى، تغتنم وسائل

(1) تفيض واقعة الاستهلاك في أفق عبارة هيدجر «استهلاك الكائن» عن حدودها الاقتصاديّة والاجتماعيّة لتتبدّى بوصفها حدثًا أنطولوجيًا، يعني محدّدا لكينونة الكائن أو ما على شاكلته يكون. ويمكن تحت هَدي هذه العبارة، الّتي كان الفيلسوف قد صرّفها في سياق سؤاله عن التّقنية، أن نعاود مساءلة القيمة: من ذلك، مثلا، ما دلالة أن تكون مُواطنا حرًّا، مثقّفا أو حتّى مُجرمًا؟ في وقت صار فيه عالم الاستهلاك، حسب عبارة هانس بلتينغ، «فضاء حياة بلا مَخرج» [المترجم]

الإعلام لحظةَ العطب هذه بتشجيعهم على الإسراف في الاستهلاك وزرع اللّبس عن طريق إشاعة الأوهام، ومنها مثلًا «الثّراء يجعلك سعيدًا وحرًّا»، «يمكننا أن نقتل أو نستعمل العنف لأكثر الأسباب تنوّعًا»، إلى غير ذلك. لا ريب في أن لا أحد يُجبرنا على الدّخول في هذا العالم الافتراضيّ وفي أنّنا ما إن نبلغ سنّ الرّشد حتّى نضطلع بمسؤوليّة أنفسنا. مع ذلك، هذا الواقع هو على قدرٍ من الهيمنة والشّموليّة والاجتياح، ما يجعلنا نتساءل عمّا إذا كان من الممكن حقًّا عدم السّقوط في قبضته. لطالما ردّدنا أنّ وسائل التواصل هي موقع الدّيمقراطيّة بامتياز، لكنْ هل يجدر بنا بالأحرى القولُ إنّها سببٌ يؤدّي إلى استيطان شكلٍ من الشّموليّة؟ هذا على الأقلّ ما يُفكّر فيه هربيرت ماركوز، فيلسوفٌ وعالمُ اجتماعٍ ذاع صيته من خلال نقده الجذريّ للرّأسماليّة المُتقدّمة والمجتمع الصّناعيّ. هكذا يشرح لنا ماركوز، في كتابه *الإنسان ذو البعد الواحد*، كيف أنّ المجتمع الصّناعيّ المتقدّم -ما نُشكّل دائمًا جزءًا منه- يساهم في خلق شكلٍ خبيثٍ للشّمولية، إذ الشموليّة عنده «**ليست تنميطًا سياسيًّا إرهابيًّا وحسْب، بل هي أيضًا تنميطٌ اقتصاديٌّ-تقنيٌّ غير إرهابيٍّ يعمل من خلال التّحكّم في الحاجيات باسم مصلحةٍ عامّةٍ زائفة**»[1].

---

(1) انظر:
Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Éditions de Minuit, Paris, 1968, p. 31.

## الإنسان في خدمة التّكنولوجيا

إنّ التّحليلَ الّذي قام به ماركوز لمجتمع الاستهلاك يُتيح لنا أن نتبيّن كيف يندسّ فيه شكلٌ معيّن من الشّموليّة. ويكشف لنا كيف يظهر الأفراد باعتبارهم مُتحَكَّمًا فيهم عن طريق المصالح المُهيمِنة للمجتمع الّذي يخلق حاجيات زائفة[1] (مثل إنتاج ما يفيض عن الحاجة واستهلاكه) يجب أن يستجيب لها الجميع مقابل عملٍ مُستلِب هو في الحقيقة ليس من الضّرورة في شيء. بالإضافة إلى ذلك، تبدو وسائل تواصل الجماهير أدواتٍ مُمتازةً لنشر هذا الشّكل من الأدْلَجَة. وهكذا فإنّ التّكنولوجا، بدلًا من تحريرنا، كما كان يُفترض أن تكون عليه الحال، تسجنُنا داخل العبوديّة، بما أنّنا صرنَا، من خلالها، أدواتٍ للسّيستام.

إنّ عبيدَ الحضارة الصّناعيّة المتقدّمة هم عبيدٌ أجلّاء، لكنّهم يظلّون عبيدًا، لأنّ العبوديّة يمكن أن تتحدّد «**ليس بالطّاعة، ولا بقسوة الكدح، بل بالمقام الأداتيّ للإنسان وتشييئه**»[2].

---

(1) يُفترض أنّ منظومة الإنتاج تعمل على تأمين حاجيات البشر الأوّليّة، لكن خلف هذا الادّعاء تنمو ظاهرة ما نسمّيه بإبداع الحاجة أي تصيير كلّ ما هو غير ضروريّ للفرد إلى شيء حياتيّ لا غنًى عنه، وهي عمليّة يُشرف عليها من يُسمّيهم جون بودريار «سحرة الاستهلاك». وجوهر هذه العمليّة الّتي تُعدّ أحد أُسس الاقتصاد الرّأسماليّ، يتمثّل في ابتكار مواضيع أو منتوجات وبالتّوازي مع ذلك يتمّ خلق كلّ الوسائل الّتي من شأنها أن تجعل هذه المواضيع مقبولة بل وأساسيّة. وبهذا تخلق في الأصل الحاجيات الّتي تُطابقها. [المترجم]

(2) انظر:

Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, op.cit, p. 63.

إنّه لمن الغريب أنّنا نُشارك هذه المنظومة وندعمها بصفة دائمة، فكلّما تنامى كمُّ الإنتاج وتوزيع السّلع، تبنّيْنا موقفًا عقلانيًّا مُتماثلًا مع التّكنولوجيا. الحقّ أنّنا مُنِحنا أغراضًا وخدماتٍ وأتيحتْ لنا، في الوقت نفسه، أفكارٌ وأحاسيس وطموحات، إلى غير ذلك. وهذا يُرضينا تمام الرّضا، كلّ شيء مُتاحٌ وليس لنا إلّا أن نغنم ونصمت. لماذا نُريد بذلَ الجهد من أجل أن نُفكّر بأنفسنا في وقتٍ يُوجَد فيه من يستطيع القيام بذلك عوضًا عنّا؟

يُؤكّد ماركوز أنّه ينعدم في هذا المجتمع وجودُ وعيٍ متحرّرٍ من الآراء الاجتماعيّة. إذ تُعيق التّقنية إمكانيّةَ العزلة الضّروريّة لتكوين فكرٍ نقديٍّ وشخصيٍّ، بالإضافة إلى تحصين الفرد ضدَّ المجتمع، لأنّ المجتمع يجتاحنا، حتّى ضمن مجال الحياة الخاصّة، عبر شاشة التّلفاز والحاسوب، من خلال الباعة الّذين يقرعون جرسَ الباب أو عن طريق الهاتف، عبر المواضيع المُصنَّعة الّتي نتماهى معها، إلى آخره. وبالرّغم من أنّ هذه المنتوجات تبدو غير ضارّةٍ فإنّها تحملُ قيمَ المجتمع المنقولة عن طريق الإشهار وتفرض طريقةَ عيشٍ وتفكير. نحن نخلط بين ما نُفكّر فيه حقيقةً وما تُزوّدنا به وسائل الإعلام، ومن خلالها، المجتمع. بيد أنّ هذا المجتمع ليسَ مجموع الأفراد الّذين يُكوّنونه، بل هو انعكاسٌ لبعض الشّركات الّتي تتحكّم في جهاز الإنتاج.

في واقع الأمر، تبدو الهيمنة كُلّيّةً إلى درجة أنّ جميع دوائر الحياة تكونُ مُدمَجةً ضمن المنظومة نفسها وينتهي الفرد، حيث لا نرى

إمكانيّةً للخيار، إلى الانصياع على نحوٍ سلبيٍّ وحتّى إلى الاعتقاد بأنّه سعيدٌ داخل هذه المنظومة. مع هذا، إذا كان المجتمع راضيًا، فذلك لأنّه مُتحكَّم فيه عن طريق المصالح الاقتصاديّة ويكون التّشريط على قدرٍ ننتهي معه إلى نسيان النّداء الصّادر من أعمق أعماق كينونتنا، نداء الحرّية. إذا كانت الشّموليّة، على النّحو الّذي تدبّرنا به أمرَها للتّو، إشكاليّةً رئيسيّةً تُوجب الوعيَ بها، فلأنّ استتباعاتها تُفضي إلى نزعٍ دقيقٍ جدًّا، لكنّه واقعيّ، للصّفة الإنسانيّة. وحتّى يتسنّى لنا تعميق هذا الموضوع، بإمكاننا إجراءُ مقارنةٍ توضيحيّةٍ بين هذا التّحليل للمجتمع الصّناعيّ المتقدّم والتّوصيفِ النّفسيّ لإنسان الشّموليّة الّذي صاغته حنّا آرنت، الّتي تَجري دراسةُ أبحاثها حول الظّاهرة الشّموليّة في جميع أنحاء العالم. ترى حَنّا آرنت أنّ الشّموليّةَ لم تكن مُمكنةً إلّا بواسطة الوجود المُسبَق لبعض الشّروط، ذلك أنّه لم يحصل سوى أن تمّ تجذير خصائص هي بعدُ حاضرةٌ في المجتمع. هذا على وجه التّحديد ما تريد إزالةَ الغموض عنه في كتابها أصول الشّموليّة. وقد سمح لها تحليلُها للظّاهرة الشّموليّة ضمن النّظامَين الهتلريّ والستالينيّ بتبيّن أنّ الشّموليّة هي في الواقع مُحصّلةُ ظهورِ فرد الجماهير[1].

---

(1) تُعدّد حنّا آرنت خصائص النّظام الشّموليّ وترصد خطّ سيره نحو السّلطة. ومن بين ذلك أنّه في طريق صعوده إلى السّلطة يكون قد دمّر كلّ الأسس السّياسيّة والاجتماعيّة للبلاد. كأن يُحوّل مثلا الطّبقات إلى جماهير، ويستبدل الأحزاب بحركة جماهيريّة. والمتأمّل في «سيكولوجيا الجماهير» لغوستاف لوبون يتبيّن ميكانيزم استنساخ الطّاغية المتمثّل في إضفاء هالةٍ دينيّة على العقيدة السّياسيّة وعدم تقبّل قائدها إلّا على هيئة إله

## فرد الجماهير

تُوصّف حنّا آرنت فردَ الجماهير بميله إلى الاقتداء بالقطيع، وفقدان حسّه النّقدي، وانعزاله وتجربته في العجز عن الفعل أو التّأثير في مجرى الأشياء. كيف لا ننظر إلى هذه السّمات على أنّها ما يُميّز البشر في عصرنا؟ إنّ الموقف القَدَريّ قُبالة الحياة، وعدم الاكتراث السّياسيّ، والشّعور بعدم الانتماء إلى هذا العالم، والإحساس بالهُويّة الاجتماعيّة الكاذبة وعدم الجدوى، هي ميزاتٌ حاضرةٌ بقوّةٍ لدى الأشخاص الانتحاريّين أو المكتئبين، لكنّها أيضًا ملامح الخطاب الّذي نسمعه يخرج من فمِ المشترَك.

بتمييز الاختلاء[1] والعزلة[2] من الإقفار[3]، تشرح لنا حنّا آرنت كيف يصير الإنسان فردًا للجماهير. في المقام الأوّل، ليس الاختلاء

---

حيث لا تكون للجمهور قناعة إلّا سَرَتْ فيها عاطفة دينيّة. على هذا النّحو يحصل انزياح في دلالة التّديّن الّذي لم يعد يعني عبادةَ الإله وإنّما صار يعني أيضًا التّعصّب للزّعيم. فحتّى التّوجّهات العقائديّة الأكثر تناقضًا مع الدّين يمكن أن تتّخذ شكل التّطرّف المقدّس ومن يحمل عبء مطامح الجماهير في الحرّية لا يمكن التّعاطي معه إلّا على كونه إلهًا يموتون في سبيله أو يجعل منهم أبناء للجريمة. [المترجم]

(1) الاختلاء أو الوحدة *solitude* هو وضعٌ يكون فيه الإنسان ذاته أو اثنين ـ في واحد، أي بالإمكان إجراء حوارٍ داخليّ. ثمّ إنّ الوحدة بهذا المعنى لا تعني الانفراد، فكثيرا ما أكون وحيدا وسط الآخرين. [المترجم]

(2) تتحدّد ههنا دلالة العزلة *isolement* بالمعنى السّياسي باعتبارها انسداد الأفق النّاجم عن تقويض مجال الفعل السّياسي من جهة كونها مجال تحقيق المشاريع المشترَكة. من ثمّ تُبنى استراتيجيّة الأنظمة الشّموليّة على عزل النّاس بعضهم عن بعض. [المترجم]

(3) ما ينطبق على العزلة في الحياة السّياسيّة ينطبق على القِفار *désolation* في دائرة العلاقات البشريّة. وتستعيد حنّا آرنت تعريف إبكتات للإنسان المُقفر *Ernos* وهو من «يكون مُحاطا بأناسٍ يستحيل أن يُجريَ معهم حوارًا، أو هو يكون عُرضة لعدائيّتهم». لذلك

سلبيًّا في نظر آرنت، بل إنّه، على العكس من ذلك، يصير وضعًا يُقيم ضمنه الإنسانُ صلةً مع «أناه العميق». «**في الاختلاء يكون الإنسان بصحبة ذاته دون أن يفقد مع ذلك الصّلةَ بالآخرين: هو لم يأخذ سوى إجازةٍ مؤقّتةٍ وحسْب**»[1]. لا يصير الاختلاء خطرًا إلاّ في حالة انقطاع الإنسان المُستوحد انقطاعًا تامًّا عن البشر من أمثاله. العزلة، من جهتها، لها تداعياتٌ سياسيّةٌ مهمّة، لأنّها تُساهم في جعل البشر طيّعين وعاجزين. و«**مع ذلك، وحدَها العلاقات السّياسيّة بين البشر تنكسر ضمن الوحدة، أمّا الصّلات الّتي تتولّد عن الحياة الخاصّة فتظلُّ سليمة**»[2]. هذا الشّقاق بين البشر على الصّعيد السّياسّي هو إعاقةٌ لكفاءتهم في الفعل سويًّا ووفقًا للمجموعة، ذلك لأنّه يجب أن نميّز جيّدًا الفعلَ معًا من الحركات الّتي يُمكن أن يشترك فيها أفراد الجماهير، بما أنّ هؤلاء ليسوا فاعلين بحرّيّة، وإنّما بالأحرى على نحوٍ مشروط، على صورة القطيع. تُؤكّد حنّا آرنت أنّ العزلة الّتي نجدها عادةً ضمن أنظمة الطّغيان سابقةٌ لحلول الشّموليّة، لكنْ لأنّ الشّموليّة تعمل أيضًا داخل المجال الخاصّ، تصير العزلة، في هذه الحالة، قِفارًا. يمكن توصيف القِفار باعتباره شعورَ الفرد بعدم الجدوى، وبأنّه يزيد عن الحاجة، ولا ينتمي إلى العالم. ويرتسم القِفار

---

يمنع حضور الآخر – الصّديق سقوط المستوحِد في القفار وبهذا المعنى فإنّ الاختلاء يتطلّب الآخرين لتخطّي الثّنائيّة. [المترجم]

(1) انظر:

Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Éditions du Seuil, 1995, p. 24

(2) انظر:

Ibid, p. 25.

داخل مسار العزلة ليصير انبتاتًا فعليًّا. يكون الإنسان، ضمن القِفار، مفتقرًا إلى الآخرين، وكذا هو الشّأن حيال نفسه. حينما ينتابنا الشّعور بعدم الجدوى والإقصاء من العالم وبأنّنا مقطوعون عن ذواتنا، ينتهي بنا الأمر إلى فقدان العفويّة وكلّ القدرة على الفعل. وفي ظلّ غياب الحرّيّة يمتنع التّمرّد ورفض المنظومة. بالتّوازي مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّ النّاس، في مجتمعنا، لا يتمرّدون، بل ينتحرون...

## ضياع الإنسان

لكي نُقيم مقارنةً بين تحليل ماركوز للطّابع الشّموليّ في المجتمع الرّأسماليّ وتوصيف إنسان القِفار من جهة حنّا آرنت، سنأخذ بعين الاعتبار ما ذهب إليه داريو دي فاسينديس، وهو شارحٌ لآرنت، بما أنّه يرى في الرّأسماليّة شرطًا لانبثاق الشّموليّة. في تقديره أنّ الرّأسماليّة تخلق «اللّاعالم» وهو ما يُمكن فيه للقفار وحدَه أن يتّخذ شكلًا.

**[...] لا يمكن للرّأسماليّة أن تعمل إذا لم تخلق إنسانيّةً مُنبتّة، إذا لم تُنتج جماهير عاملةً تُردّ إلى منزلة ما يزيد عن الحاجة في قلب «المراكمة الهائلة للسّلعة» الّتي تُمثّلها، وتُميّزها من كلّ المنظومات الاقتصاديّة الّتي سبقتها. يكون الإنتاج الاقتصاديّ الرّهيب للأشياء غير الضّروريّة مصحوبًا بالإنتاج الاجتماعيّ-السّياسيّ لإنسانيّةٍ غير ضروريّة[1].**

---

(1) انظر:

Dario De Facendis, «Hannah Arendt et le mal», dans Daniel Dagenais (dir.), Hannah Arendt, *le totalitarisme et le monde contemporain*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2003, p. 84.

يبدو المجتمع الرّأسمالي إذَن مسؤولًا، إلى درجةٍ معيّنةٍ على الأقلّ، عن نزع صفة الإنسانيّة عن العالم. وخلق هذا الشّعور بانعدام الجدوى يُولّد نوعًا من التبلّد قبالةَ الحياة، ويجعل الإنسان خاضعًا ووظيفيًّا. يميل القفار المُعمَّم إلى أن ينزع عنّا صفة الإنسانيّة، وذلك بتجريدنا من ملكة التّفكير الّتي من دونها نعجز عن الفعل بحرّيّة. لكن كيف نُغيّر المسار؟ كيف السّبيل إلى الخروج من هذه الحالة؟

ما تُخبرنا به آرنت هو أنّ الشّموليّة لا يمكن لها أن تنغرس إلّا حينما تَتقوّض الرّوابط بين البشر. ولمكافحة الشّموليّة الرّاهنة، يعني الهيمنة الاقتصاديّة، يجب إذَن أن نقتحم السّياسة. العائق الأوّل هو أنّنا نميل إلى نسيان ما هو السّياسيّ [le politique][1] ذلك لأنّنا لا نرتكز إلّا على ماهيّة السّياسة [la politique] الرّاهنة. لكنّ السّياسة تنخرط اليوم ضمن هذه الحركة الشّموليّة وتكون، من ثمّ، تحتَ نفوذ قانون السّوق. بعبارةٍ أخرى، في الوقت الّذي تنزع فيه السّياسة اليومَ إلى أن تُختزل أكثر فأكثر في المصالح الفرديّة، يرغب السّياسيّ في أن يكون انعكاسًا لهُويّةٍ جماعيّة[2].

من جهةٍ أخرى، صارت الاحتياجات الاجتماعيّة احتياجاتٍ فرديّة، ليس ذلك بحكم تطابقٍ حقيقيٍّ بينهما، بل بفعل أثر ضبطٍ

(1) تُحيل التّرجمة العربيّة لمؤلَّف حنّا آرنت *-Qu'est-ce que la politique-* إلى تمييز *Das Politishe* أي معيار الحكم، أو المقولة السّياسيّة من جهةٍ و*Politik* أي الممارسة السّياسيّة من جهة ثانية. [المترجم]

(2) انظر:

À ce sujet, voir L'avènement de la démocratie, de Marcel Gauchet.

مّا للشروط، إذ يُحدّد أولئك الّذين يتحكّمون في جهاز الإنتاج كيفيّةَ العيش لمجموع الأفراد، وهكذا تتّحد السّياسة بالاقتصاد. بل الأسوأ من هذا أنّ السّياسة آيلةٌ إلى الاضمحلال لصالح الاقتصاد. ومع ذلك يتحتّم الإبقاء على مسافةٍ بين الاثنين، فلمّا كان الاقتصاد والسّياسة يتطلّعان إلى أهدافٍ مختلفة (غاية الاقتصاد هي الرّبح ومردوديّة الإنتاج، في حين أنّ غاية السّياسة هي الخير المُشترَك، «العيش معًا»، العدالة)، فإنّ دمجَهما معًا يكون، كما هي الحال ضمن الشّموليّة، لحظةَ انزياح العدالة تدريجيًّا نحو الفساد...

إذا كان بإمكان السّياسيّ أن يتصدّى لما للرّأسماليّة من شموليّةٍ اقتصاديّة، فذلك لأنّه يرتكز من بين أشياء عديدة أخرى على التّعدّديّة. لا يتعلّق الأمر هنا بتعدّديّةٍ على معنى كثرة النّسخة ذاتها، بل على العكس من ذلك، بمعنى التّنوّع. إذا كانت التعدّديّة على قدرٍ من الأهمّية فذلك يرجع إلى اختلاف بعضنا عن بعضٍ وإلى أنّ السّياسيّ هو ذاك الّذي يسمح لنا ببناء عالمٍ يكون فيه لكلٍّ منّا مكانه.

**لا تُؤكّد التعدّديّةُ ذاتَها في قدرة الكلّ على التّعبير عن «رأيه» الخاصّ، ضمن توحّد[1] الصّمم المعمَّم (كما يحدث ذلك اليوم)،**

(1) نَدين ههنا مرّة أخرى بهذا النّقل لكلمة *solipsisme* للترّجمة العربيّة «الذّات عينها كآخر»، الّتي اقتبست هذا الاستعمال من عنوان كتاب لابن باجة «تدبير المتوحّد». إلّا أنّنا نفضّل اعتماد كلمة متوحّد مقابل *solipsiste* بدلا من متوحّديّ وتوحّد عوضًا عن متوحّديّة وذلك للتّخفيف لا غير. والمقصود بالتّوحّد أنّه ليس للفرد من علاقة أخرى سوى بذاته، أي حالة العزلة المطلقة. دون أن نغفل في هذا السّياق عن تمييز التّوحّد من الانطوائيّة *autisme* أي ما يمكن التّعبير عنه بالذّهان الطّفوليّ. ومن بين أعراضه

لكن باعتبار أنّ الرّأي الّذي يُكوّنه كلّ واحدٍ بخصوص شيءٍ مّا على نحوٍ ذاتيٍّ هو جزءٌ مساهمٌ في ظهوره الموضوعيّ في نظر الجميع[1].

لكلٍّ منّا رؤيته الخاصّة إلى العالم. ويتّخذ السّياسي شكلًا، بالانفتاح على الآخرين، وعلى التّناقضات الّتي تفرض نفسها، وعلى التّحدّي الخاصّ بتمييز الخير من الشّر ضمن حوار النّدّ للنّد. وهكذا فإنّ الشّموليّة تُوجد على النّقيض من السّياسيّ تمامًا، بما أنّها، كما تشير إلى ذلك تسميتها، إرادةُ تحويل المُتعدِّد إلى وحدةٍ متجانسةٍ وكُلّيّة.

## الحريّة الفرديّة والحريّة السّياسيّة

إذا كنّا نأمل في السّعي إلى مزيدٍ من الحرّيّة، فيجب أن نتطلّع إلى ما وراء الأوهام الّتي تُحاول هذه المنظومة الاقتصاديّة الشّموليّة أن تحملنا على الاعتقاد فيها. تُوهمنا أنّنا أحرارٌ بما أنّنا نمتلك، باعتبارنا مجتمعَ الوفرة، قدرةً عاليةً على الاستهلاك. لكن هل في استطاعتنا ألّا نستهلك؟ مع كلّ الإشهارات الّتي تقصفنا كلَّ يوم، أينما وَلَّينا (لكن أيضًا حتّى إن لم نذهب إلى أيّ مكانٍ وبقينا في منزلنا المريح)، كيف لا نعتقد أنّنا رهن ضبط شروطٍ في أن نرغب دومًا في المزيد وفي الأفضل؟ لقد صار انجذابنا إلى كلّ ما هو جديد مَوردًا لا ينضب

---

انفصال الطّفل عمّا حوله من أشخاص وأشياء، حركيّة آليّة وأحيانا لفظيّة، شبه انعدام للّغة أو انعدام قدرتها التّواصليّة إن وُجدت، إلى غير ذلك. [المترجم]

(1) انظر:

Dario De Facendis, «*Hannah Arendt et le mal*», dans Daniel Dagenais (dir.), op. cit., p. 72.

عند هذه الشّركات المُتعدّدة المليارات أصلًا بفضلنا نحن. يلزمنا دائمًا آخر نسخة وآخر أداة وألوانُ الموسم العصريّة. يجب علينا أن نملأ هذا الفراغ الدّاخليّ كيفما اتّفق وأن نُراكم بشكلٍ جامح، ويجب علينا ألّا نفكّر، وألّا نختليَ بذواتنا، وألّا نرى ما يُوجد تحت القناع. يجب علينا بصورةٍ خاصّةٍ أن نستمرّ في توهُّم أنّنا سعداء وأحرار، لأنّ الحقيقة لا تجعلنا نستهلك الكثيرَ ولا تجعلنا طيّعين بهذا القدر، لأنّ الحقيقة، بمجرّد أن تُرى أو تُستَشعَر، لا يمكن التّستّر عليها.

إنّ الرّابطة الّتي بصدد التّشكّل بين الحرّيّة وإمكانيّة الاختيار تجرّنا بثباتٍ إلى ساحة الاستهلاك المُفرِط، وذلك لاعتقادنا أنّنا بالاستهلاك نُثبت حرّيّتَنا. لكنّ الإفراط في الاستهلاك لا يفضي إلى السّعادة، والحرّيّة لا تُوجد ضمن إمكان اختيار عشرة أنواعٍ من معجون الأسنان. لا يمنح فعلُ الاختيار سوى الانطباع بتملّك شيءٍ من الحرّيّة، لكن هل ذلك هو المقصود حقًّا بأن أكون حرًّا؟

عمومًا نحن ندرك الحرّيّة بما هي حرّيّةٌ فرديّةٌ أو حرّيّةٌ داخليّة. غير أنّ الحرّيّة يمكن أن تُفهم أيضًا من جهة كونها حرّيّةً سياسيّة. يبدو أنّ هذَين التّصوّرين للحرّيّة يتعارضان، لأنّنا عندما نعرّف الحرّيةَ باعتبارها الإمكانَ الّذي لنا في فعل ما نُريد، يُصبح الآخرون عائقًا أمام حرّيّتنا. بيد أنّنا إذا رُمنا الحصولَ على رؤيةٍ مُكتملةٍ إلى الحرّية، ينبغي علينا تطبيق مبادئ «التّثليث». مثلما يتوجّب علينا كذلك توحيد تناقضاتنا الدّاخليّة من أجل تحقيق النّماء التّامّ لكينونتنا، وكذلك توحيد ما يبدو هنا متضادًّا لبلوغ واقعٍ يتجاوز

هذا التّناقض ويكون، من ثَمّ، أكثر كمالًا. تُوجد حرّيّة الإنسان ضمن اتّحاد ما يبدو في الأصل مُتعارضًا، يعني حرّيّة الفرد الدّاخليّة وحرّيّة المجتمع السّياسيّة.

يطبّق بنيامين كونستانت، وهو رجل سياسةٍ وروائيّ، مبادئَ «التّثليث» ويسمح لنا بتجاوز هذا التّعارض الظّاهر. ويعرض لنا الحرّيّةَ السّياسيّة (أو حرّيّة القُدامى) باعتبارها خضوعَ الفرد للجسد الاجتماعيّ، وهكذا يَحُوز الفردُ استقلاليّةً سياسيّة. غير أنّ هذا الفردَ يكون في مَصَفّ العبد في ما يتعلّق بحياته الخاصّة. إنّه شكل الحرّيّة الّذي نعثر عليه، مثلًا، في اليونان القديم حيث لا وجود لاستقلاليّةٍ فرديّة. هذه الاستقلاليّة هي بالأحرى مَورِدُ النّوع الثّاني من الحرّيّة الّتي يُحدّثنا عنها كونستانت، والمقصود في هذه الحالة بالذّات هو الحرّيّةُ المدنيّة (أو حرّيّة المُحدَثين). ضمن هذه الحرّيّة، المجتمع هو من يخدم الفرد، ومع ذلك، لا تكون السّيادة السّياسيّة للفرد إلّا شكليًّا، بما أنّه لا يُمارس سلطتَه على نحوٍ مباشر، بل يعهد بها إلى من يُمثّله ويختاره هو. وإذا استعدنا عبارةَ كونستانت، فإنّ حرّيّة القُدامى تتحدّد بكونها، «**مشاركةً فاعلةً وثابتةً في السّلطة الجماعيّة**»[1]، أمّا حرّيّة المُحدَثين فتتمثّل أكثر، ودائماً وفق عبارات الكاتب، في «**التّمتّع السّلمي بالاستقلاليّة الخاصّة**»[2]. إنّ الخطر

---

(1) انظر:

Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes*, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 1980, p. 501.

(2) انظر:

Ibid.

الأساسيّ الّذي نتعرّف إليه مع الحرّيّة السّياسيّة يكمن في عدم منح أيّ حقٍّ أو أيّ مُتعةٍ فرديّة، أمّا الخطر الأساسيّ للحرّيّة المدنيّة فهو بالأحرى غيابُ تَقاسم السّلطة السّياسيّة بين مختلف أعضاء الأمّة ذاتها.

إذا كان كونستانت يُقارن بين هذَين النّسقَين الدّيمقراطيَّين، فذلك لأنّه يرى في كلّ واحدٍ منهما إمكانيّةً لتدارك مواطن ضعف الآخر. فالحرّية الفرديّة عنده هي الحرّيّة الحقيقيّة، وبالرّغم من ذلك تظلّ الحرّيّة السّياسيّة ضروريّة، بما أنّها هي الضّامنة لحرّيّة الفرد. لا يَحُطّ كونستانت إذَن من شأن أيّ واحدٍ من طرازَي الحرّيّة المذكورَين لصالح الآخر، بل يقترح صلةً مَفصليّةً بينهما على نحوٍ تُعالج فيه إحداهما الأخرى والعكس بالعكس. إنّ الفصل بين البعد الخاصّ والبعد السّياسيّ من وجود الفرد ينطوي على خطر بلوغ الاستبداد. فضمن حكومةٍ حرّة، يجب تركيز النّظر على الحياة العامّة.

يُبرهن لنا كونستانت إذَن على ضرورة الإبقاء على حضور هذا التّوتّر بين ما في الحرّيّة من بُعدٍ خاصٍّ وبُعدٍ عامّ. بالتّوازي مع ذلك، لنتذكّر أنّ «التّثليث» يستلزم منّا حفظَ الزّاويتَين في مستوى قاعدة المثلّث بُغيةَ التّوصّل إلى إقامة علاقةٍ بينهما. ضمن هذه العلاقة بين الفرد والمجتمع يكون من الصّعب جدًّا إيجاد التّوازن وإدامته. لهذا الغرض، يجب في الوقت نفسه أن يُستثمَر الإنسان في حدّ ذاته بقدرٍ كافٍ، لكن أيضًا أن يكون قادرًا على التّواصل مع الجماعة (الّتي تظهر في حياتنا مُتّخذةً شكل مؤسّساتٍ متنوّعة).

كيف السّبيل إلى إثبات الفردانيّة على حساب العلاقة مع الآخر؟ ذلك لأنّ النّزعة العكسيّة للشّموليّة، كما سنرى، هي ما يُمكن أن نصطلح عليه بالمجتمع النّرجسيّ.

## ضياع معنى المثل الأعلى

كثيرون هم، في الواقع، أولئك الّذين يصفون مجتمعَنا بالنّرجسيّة. وفي هذا الصّدد يبدو خطاب القسّيس والمحلّل النفسيّ توني أناتريلا، في كتابه لا لمجتمع الاكتئاب، على قدرٍ من الوجاهة. بالإضافة إلى أنّه يُحيطنا علمًا بأخطار الفردانيّة المفرطة، لأنّ هذه الفردانيّة تربط بين النّرجسيّة والاكتئاب[1] ربطًا مباشرا.

في البداية، إذا كان أناتريلا يُوَصِّف مجتمعَنا بأنّه مُحبَط، فمردّ ذلك إلى أنّه ضيّعَ معنى المثل الأعلى. ولهذا الخسران استتبعاتٌ عديدة، ولا سيّما في ما يخصّ العلاقات مع الغير، لأنّه من دون مَثل متعالٍ ومن دون حسٍّ مشترَك، يُصبح الانضمام إلى الآخر صعبًا. وهكذا يتّجه ميلُ كلّ واحدٍ إلى الانعزال وإلى أن يتّخذ من نفسه مثله الأعلى الخاصّ، وهو ما يُؤدّي إلى ضياع الأخلاق من جهة كونها وكيلَ الحضارة، مُسبّبًا بذلك اكتئابًا اجتماعيًّا. «**تكون هذه العدميّة الأخلاقيّة سببًا للاكتئاب، بما أنّ معنى الأشياء إذا**

(1) *La dépression* من مؤشّراته التّراجع الدّائم للمزاج يكون مصحوبا بمعاناة نفسيّة ويتمظهر ذلك على المستوى الجسديّ من خلال الأرق، الهُزال، الاضطرابات الجنسيّة، إلى غير ذلك. [المترجم]

كان مرتبطًا بالفرد وحدَه فإنّ الحقائق الكونيّة تنعدم حينئذٍ ويصير التّواصل صعبًا»[1]. وهذا الضّياع للفضاء المشتَرك يُترجَم بالعزلة الصّارخة. بل إنّ تدهورَ معنى المثل الأعلى يُعزّز نُموَّ الشّخصيّات النّرجسيّة الّتي لا تتوصّل، جرّاء فشلها في أن تنحت داخلَها مثلًا أعلى من أناها، إلى تكوين شخصيّتها بأن تُدمج فيها المُثل العليا لمحيطها الاجتماعيّ.

**من دون عمل مثلٍ أعلى مُتجذّرٍ على نحوٍ مضاعَف في صميم الشّخصيّة والمجتمع يكون الفرد مُعدَمًا، ويتعمّق الوضع ما إن يترك والدَيه وشبكات العون الأخرى. يكبر إذَن في مناخٍ هشٍّ جدًّا ولا يستطيع استثمارَ الواقع بطريقةٍ ناجعةٍ ومتواصلة. يظلّ متأرجحًا بين الحزن والسّأم لأنّ كلّ شيءٍ في حياته يفتقر إلى المعنى بالرغم من انشغالاته، وعلاقاته وهواياته[2].**

إنّ هذه الظّاهرة هي منبع الاكتئاب، لأنّ استحالة الاستثمار في ما هو مُتخارج عن الذّات وعدم القدرة على اللّحاق بالواقع يُسبّب انطواءً على الذّات وانفصالًا يُعيق الفرد عن النّمو وبلوغ النّضج الوجدانيّ. وهو ما يترتّب عليه الشّعور بعدم القدرة على الوجود سَواء من خلال مثلٍ أعلى أو بواسطة العلاقة مع الغير، وهذا ما يُخصّص الاكتئاب.

---

(1) انظر:

Tony Anatrella, *Non à la société dépressive*, Flammarion, Paris, 1995, p. 13.

(2) انظر:

Ibid, p. 18.

مع فقدان المثل الأعلى، يُصيب الوهنُ العلاقةَ بالآخر أكثر فأكثر، ومن ثَمَّ يَنبتّ الفرد أكثر فأكثر، وهو ما لا يعينه على مَنح الوجودِ معنًى. إنّ فُتور الصّلات الاجتماعيّة لا يتيحُ أبدًا الإحساسَ بوجود مكانٍ وسط الآخرين. ويثير التّفكّك الاجتماعيّ الشّعورَ بالعجز وبـ«ما الفائدة؟» وهو ما يُغذّي الانسحابَ الاجتماعيّ حتّى يصير انسحابًا أمام الحياة عمومًا. بعبارةٍ أخرى، تنجم الانتحاراتُ أكثر فأكثر عن هذا الشّعور بعدم الجدوى وبالهُويّة الاجتماعيّة الكاذبة. لئن كان التّدمير الذّاتي إشكاليّةً فرديّةً (بما أنّه أمام الصّعوبات نفسها، لا يستجيب فردان بالطّريقة نفسها، إذ يستعين أحدهما بإمداداته الدّاخليّة ليتخطّاها في حين يختار الآخر الموت)، فإنّها عندما تكون أيضًا حاضرة داخل المجتمع يُصبح من المشروع التّساؤل عن تأثيرها. إذا كان نرجس يبدو في الوقت ذاته رمزًا بامتيازٍ إلى الانقسام الدّاخلي، بل أيضًا بوصفه ناطقًا رسميًّا باسم ثقافتنا وهي تفقد المعنى، فذلك لأنّه يبيّن بوضوحٍ إلى أيّ درجةٍ يفقد الفرد معناه حينما ينفصل عن الإنسانيّة. وبعبارةٍ أخرى، يتأتّى الإشكال من كون أنّنا لا نعثر، في الحقيقة، خلفَ مظهر ما نُسمّيه مجتمعًا، سوى على أفرادٍ معزولين بعضهم عن بعض.

بحسب أناتريلا، ساهم الدّين زمنًا طويلًا في خلق صلاتٍ داخل مجتمعٍ مّا، لكن للمرّة الأولى في التّاريخ يكون مجتمعنا مُلحدًا. لم تتوصّل الثّقافة ولا السّياسة إلى لعب الدّور الّذي كان من شأن الدّين، وليس أكثر من ذلك العلم: «**التّفسير العلمي للكون لا**

يُمكنه أبدًا، على عكس ما يظنّه علماء القرنَين الأخيرين، أن يحلّ محلّ سؤال المعنى»[1]. وقد ساهمت كلّ هذه الأشكال من التّهافت في ضياع المعنى، وما هذا الاكتئاب العامّ الّذي يغرق فيه مجتمعنا إلّا انعكاسٌ لغياب المعنى الّذي نمنحه للحياة.

إنّ معنى المثل الأعلى يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمعنى الآخر. والموقف النّرجسيّ الّذي يحثّ على عدم الانشغال إلّا بالذّات يُولّد فراغًا داخل الإنسان، لأنّ هذا الإنسان لا يتغذّى إذَن سوى من نفسه. الوظيفة الأساسيّة للمثل الأعلى هي خلق مُناظرةٍ داخليّةٍ تدفع الإنسان إلى التّساؤل عن سلوكه، لكن تدفعه كذلك إلى المضيّ قُدمًا نحو ما ليس هو عليه، نحو الآخر المثالي الّذي يخصّه. عندما يتحدّث أناتريلا عن أزمة الباطن، فهو يتحدّث عن عدم اقتدار الإنسان على عَقد صلةٍ مع العالم. ولأنّه يجب أوّل الأمر أن يكون في صلةٍ مع ذاته ليكون على علاقة بالغير، صار من الضّروريّ أن يُثير جدلًا داخليًّا مع مثله الأعلى.

**منذ اللّحظة الّتي نستقرّ فيها ضمن وضعٍ نرجسيّ، ينتفي كلّ جدلٍ داخليّ، بما أنّه لم يعد للغيريّة والمثل الأعلى مكانٌ. بيد أنّ الذّاتيّة تتهيكل عندما يتقبّل الطّفل، بالنّظر إلى الواقع الخارجيّ، ألّا يكون لنفسه مقياس كلّ شيء. وهكذا، تتحوّل النّرجسيّة الأصليّة إلى «مَثل أعلى للأنا»، إلى مشروعٍ يُمكن للطّفل أن ينموَ على أساسه:**

(١) انظر:

Tony Anatrella, *Non à la société dépressive*, op.cit, p. 292.

تُقام مسافةٌ بينه وبين ما ليس هو بعدُ، وضمن هذا الفضاء سيكون في الاستطاعة أن ينشأ مع العالم الخارجيّ حوارٌ ذاتيٌّ يكون مَوردًا للباطن[1].

يمكننا إذَن أن ندرك التّلازم بين معنى المَثل الأعلى والغيريّة والباطن. المثل الأعلى هو ما يسمح لنا بتعديل ذاتيّتنا وكبح نرجسيّتنا.

## إبداع «النّحن»

الإنسان عند أرسطو «حيوانٌ سياسيّ»[2]. ومن أجل ذلك كان المنفى، في عصره، يُعتبر بمثابة العقاب الأسوإ من الموت. إلّا أنّ هذه الحاجة إلى «العيش معًا» وإن كانتْ مُترسّخةً فينا بعمق، فذلك لا يعدم أنّ الحياة وسط الجماعة تسبّب لنا، هي أيضًا، آلامًا عديدة.

أن نستهلّ حورًا فلسفيًّا يُقيم علاقةً بين الإنسان والمجتمع يسمح بمزيدٍ من إدراك أهمّيّة تأسيس علاقةٍ صحّيّةٍ مع الغير. لن يكون بإمكاننا فحسب أن نستكشف فيها البعد الاقتصاديّ المُلازم للحياة الاجتماعيّة (مثال ذلك، علاقتنا بعالم العمل أو أيضًا التّأثير الّذي تُحدثه فينا المنظومة الرّأسماليّة)، وإنّما نستطيع كذلك أن نَسبر فيها البُعد السّياسيّ كلّه (يعني، حيث نصطدم بالغيريّة الإنسانيّة).

---

(1) انظر:

Tony Anatrella, *Non à la société dépressive*, op.cit, p. 52.

(2) انظر:

Aristote, *La Politique*, 1, 2, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1995, p. 28.

في واقع الأمر، كلّ ما يُكوِّن ثقافتَنا الاجتماعيّة، ولا سيّما كيفيّة ارتباطنا بها، يحمل تأثيرًا في تطوّر وعينا بالآخر. وكلّما نشأ حوارٌ يتمفصل ضمنه البُعدُ الخاصّ للفرد وبُعده العامّ بوصفه مواطنًا، كان لذلك أثرٌ في وعينا بالآخر، لأنّ إدراك الآخر هو إدراكٌ لدورنا ولقدرتنا على الفعل وإدراكٌ لمسؤوليّتنا إزاء مجتمعنا.

بعبارةٍ أخرى، إنّ هذا الحوار هو ما به يُحاول الإنسانُ أن يأخذ في الحُسبان فرديّته الخاصّة وكذلك كونَه يشكّل جزءًا من مجتمعٍ مُكوَّنٍ من فرديّاتٍ أخرى. يتعلّق الأمر إذَن بتجسير الصّلة بين المجتمع الواقعيّ وهذا المثل الأعلى لـ«العيش معًا». ومن أجل بلوغ ذلك، ينبغي ضرورةً استبصار الحضور في ذاته لفضاءٍ مُخصَّصٍ للآخر.

لنتذكّر عبارات حنّا آرنت المتعلّقة بالقفار. إنّ الإنسان عندما ينقطع عن الآخرين وعن نفسه يصير فردَ الجماهير ويفقد، في الوقت ذاته، حرّيتَه، ولهذا تأخذ الشّموليّة شكلًا بإلغاء المجال الخاصّ. مع ذلك، فإنّه حين يفيض هذا المجال الخاصّ نفسه ضمن العامّ يصير ضياع معنى المثل الأعلى مُولّدًا للّامعنى... من الضّروريّ إذَن الإبقاء على أمر تمييز الخاصّ من العامّ. وكما بيّن لنا ذلك كونستانت، فإنّ التّحالف بين الحرّيّة الفرديّة والحرّيّة السّياسيّة هو ما يسمح بتحقيق الحرّيّة الكاملة. بعبارةٍ أخرى، إنّ هذه «الحرّيّة المُضاعَفة» هي ما يُجيز لنا ألّا نُستعبَد من المجتمع وقيمه السّلعيّة بأن نصير أفرادَ الجماهير. لكنّ هذه «الحرّيّة المضاعفة» هي كذلك ما يسمح بألّا نَسجُن أنفسنا داخل الموقف النّرجسيّ وأن نُبقي دائمًا على

هذا المثل الأعلى لـ«العيش معًا» حاضرًا في ذاته. بفضل «التّثليث»، الّذي يتّخذ شكلَ حوارٍ بين المواطنين، يمكننا أن نتوصّل إلى التّصدّي لتجاوزات المؤسّسة السّياسيّة والاقتصاديّة، وهي مؤسّسةٌ لا يُمكنها أن تأخذ في الحسبان، على نحوٍ كافٍ، واقعَ كلّ واحدٍ من أعضائها، كما يُمكننا مواجهة تجاوزات الفردانيّة لشعبٍ يمكن أن يكون قد نسي أهمّية «العيش معًا».

ما لم نقله بعدُ هو أنّ ما هو على المحكّ ضمنَ هذا «التّثليث» يتوافق، في المستوى الفرديّ، مع ظهور الضّمير. في واقع الأمر، عندما نستهلّ مسارَ حوار، فنحن ندلّ صراحةً على أنّ إرادتنا هي في الخروج من منطق الثّنائيّة الأفقيّة. يظهر الضّمير حينما ندخل في الثّنائيّة العموديّة، لأنّه بالكفّ عن البحث كيفما اتّفق عن تحديد الرّابح والخاسر نتوصّل إلى تجاوز هذا الانقسام الّذي يُقابل بين الفرد والمجتمع. ولحظةَ نتوقّف عن تركيز نظرنا على إحدى هذه القوى المُتضادّة يُمكننا أن نأخذ المسافة الضروريّة بُغية توجيه انتباهنا نحو شيءٍ مّا يؤلّف بينها، شيءٍ مّا من قبيل ما نُسمّيه غالبًا الخيرَ المشترَك.

كلّ هذا مفاده أنّنا إذ نُبقي على حضور بعض التّوتّر بين الذّات والآخر نتوصّل إلى خلق «النّحن» وإنّه تحديدًا ضمن هذا الحضور داخل الذّات لهذه «النّحن» يمكن للضّمير أن ينبثق بما هو مُحصّلةٌ للحوار. ذلك لأنّ الإنسان يتمكّن، ضمن التّبادل مع الآخرين، من التوصّل إلى إيجاد التّوازن بين الذّات والآخر، وهذا يُوضّح درجة التّرابط بين الحرّيّة الدّاخليّة والسّياسة والإتيقا.

كما سنرى ذلك في الفصل القادم: الانخراط في حوارٍ فلسفيٍّ مع الخير، يسمح لنا ذاك الانخراط باستهلال مبحثٍ إيتيقيٍّ حقيقيٍّ يتمثّل في العثور على دلالة «الطّريقة المُثلى في العيش»، لكنّ ذلك ليس من زاوية نظرٍ فرديّةٍ أو اجتماعيّة-سياسيّة، بل بالأحرى من وجهة نظرٍ إنسانيّة. ومثل هذا المشروع الإيتيقيّ يحثّنا على التّشكيك في قيمنا وتقييم مُرتكَزاتها بالابتعاد أكثر فأكثر عن زاوية النّظر الفرديّة والخاصّة من أجل رؤيةٍ شاملةٍ وكونيّة. وهذا التّموقع ضمن منظور إنسانيّتنا لا يخلو من تأثيرٍ في حُكمنا الأخلاقي، فبتطلّعنا إلى شيءٍ من الموضوعيّة، نحن لا نبحث عن خَيرنا وحسْب، بل عن الخير الأسمى أيضًا. بافتراض وجود مثل هذا الشّيء، طبعًا...

الفصل الثّامن

# الانخراط في حوارٍ فلسفيٍّ مع الخير

مُمارسة الفلسفة... هي جهدٌ من أجل إدراك أنفسنا، كينونتنا - في -العالم، الكينونة -مع- الآخر، هي كذلك جهدٌ من أجل «إعادة تعلّم النّظر إلى العالم»، وفق عبارة مرلبونتي، من أجل بلوغ رؤيةٍ كونيّة، نستطيع بفضلها أن نضع أنفسنا مكان الآخرين ونتجاوز تحيُّزنا[1].

أتذكّر تلك اللّيلة الّتي كان يُفترَض أن تكون الأخيرة. كنت قد قرأت حسابَ كلِّ شيء، أعددت كلَّ شيءٍ وفكّرتُ في كلّ شيء. كتبت ما تبقّى لي أن أقوله. قبل وقتٍ قصيرٍ من استعداد أمّي وأخي للنّوم، ذهبت لرؤية أخي الّذي كان بمفرده في غرفته. لماذا فعلت ذلك؟ ربّما كانت تلك طريقةً لتوديعه؟ لا أدري. في العادة، لم أكن أقضّي وقتًا طويلًا معه، بالرّغم من أنّه كان لنا أصدقاء مشترَكون. كنّا مختلِفَين كثيرًا. على أيّة حال، جعلتني هذه الدّقائق الّتي قضّيتُها

---

(1) انظر:

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Éditions Gallimard, Paris, 1995, p. 415.

معه أنسى خُططي، فعقبَ ذلك، قرّرتُ أن أُعطي نفسي فرصة، تكون الأخيرة. منذ ذلك اليوم، لم أعد أرغب إطلاقًا في الموت.

لماذا هذا التّراجع في الدّقائق الأخيرة؟ بمَ أسرّ لي؟ ماذا فعل لي؟ لا شيء. لا شيء على الإطلاق. أو بالأحرى، لا شيء بخصوص الحياة، والموت والحبّ. حينما دخلتُ غرفتَه، كان، كما عهدته دائمًا، يصنع شيئًا مّا لم أتبيّن فحواه. وعلى غير العادة، بدلًا من أن يطردني من غرفته، سمح لي بالجلوس حذوَه ومشاهدته وهو يعمل. ظللنا هناك، هادئَين، نُثير مواضيع دون أهمّيةٍ تُذكر، ثمّ عُدت إلى غرفتي.

كيف للقاءٍ هامشيّ، بلا معنى، أن يكون كافيًا لجعلي أتخلّى عن أفكاري الانتحاريّة؟ تَوصّل عقلي لاحقًا إلى ما كان قلبي قد خفق به حينها. تلك اللّحظة الوجيزة المُقضّاة مع أخي كانت فارقة، كأنّها أظهرت لي أنّ بإمكاننا أن نحيا بشكلٍ مختلف.

كلّ ما في الأمر أنّي ذهبت لرؤيته، يعني دون انتظاراتٍ ودون حاجةٍ معيّنة. لأوّل مرّة، أُقابل كائنًا بشريًّا دون أن أرتديَ قناعًا. كنت في حالة استعداد، كنت قادرةً على أن أتقبّل الآخر، أن أستضيف غيريّتَه من غير أن أشعر أنّي مُهدَّدة، مخترَقة. جعلني القرب من الموت أتجرّد من درعي، لكنْ عوض أن أُجرح من قبل الآخرين، سمح هذا الضّعف بحلول الحياة في داخلي. وكان هذا الانفتاح ثغرةً أمكن للحبّ أن يتدفّق من خلالها.

شهدَت تلك اللّيلة ميلادَ الأمل في داخلي. وإذا كنت قد شعرت بذلك مرّةً، فقد كان بإمكاني أن أشعر به مُجدّدًا، وربّما حتّى أن أعيش

حياتي كلّها ضمن هذه التّقبّليّة، ضمن فيض الحبّ هذا، وضمن بساطة التّواصل مع الآخر. ومنذ ذلك الوقت، سكنني هذا الأمل.

وفي خصوص سؤال «لماذا تحرّرت من ذلك الوضع؟»، فإنّ جوابي هو «لأنّي أردت أن أحيا». لكن أن نحيا، عندما نكون على حافّة الموت، يعني أن نحيا بطريقةٍ مُغايرة. إنّ هذا المُغاير هو ما كنتُ أبحثُ عنه وما زلت.

لحظةَ اتّخذتُ قراري بأن أمنح الحياةَ فرصةً أخرى، اعتقدتُ أنّه لا يُمكنني في آخر الأمر أن أكون سعيدةً إلّا حينما أجدُ هذه الطّريقة الأخرى للعيش. ما أعظم دهشتي اليوم، يعنى أن أتبيّن، بعد خمسة عشر عامًا، أنّ هذا البحث هو في نهاية المطاف ما جعلني سعيدة. لا أنتظر أبدًا لحظةَ أن تكون لي لائحةُ التّعليمات الشّهيرة الّتي تُرشدني إلى ما يجب عليّ اتّخاذه من خياراتٍ جيّدةٍ، وما عليّ القيام به من أفعالٍ وما عليّ النطق به من كلماتٍ طيّبة. أجد سعادتي في «محاولاتي-أخطائي»، لأنّ هذه الحرّيّة هي ما يسمح لي بإبداع حياتي الّتي تتوفّر على المعنى. منذ أن شعرت بالحرّيّة في داخلي، صارت لي رغبةٌ في أن أحيا، وهذا برغم الصّعوبات، والمزالق والآلام الموجودة دائمًا عند كلّ مُنعطَف.

إلى حدّ الآن، وجدتُ سعادتي أكثر ضمن التوجّه الفلسفيّ. أَيعود ذلك إلى أنّ الفلسفة، بما هي بحثٌ عن المعنى، هي في الوقت نفسه دليلٌ على حبّ الحياة؟ لكي ننشغل بالبحث عن معنى الحياة، ومعنى الإنسان، ألا يجب أن نكون مُحفّزين بالحبّ؟ من لا يُحبّ

الحياة لن يرغب في معرفتها ولا في فهمها. هكذا بدأتُ، من خلال استهلالِ بحثي الفلسفيّ، حوارًا مع الحياة، وأثناء ذلك، بدأت أحبُّها أكثر.

## أن نحبّ هو أن نُدمج الآخر فينا

نحن نعيش في مجتمعٍ مُترَف: لنا الحقّ في التّعليم، وتؤمّن الحكومة الحدّ الأدنى من الدّخل للأكثر فقرًا بيننا لإيوائهم وإطعامهم، لسنا في حرب، لنا جميعنا الحقّ في الرّعاية الصحّيّة، إلخ... بالرّغم من ذلك، تُخيّم التّعاسة على مجتمعنا، بل إنّها أكثر حضورًا منها في بلدانٍ عديدةٍ نقول عنها مع ذلك إنّها «في طور النّموّ». لكنْ ما الّذي يدفع الكثير من النّاس إلى رفض الحياة ضمن عالمنا في حين أنّ مجتمعنا المترَف يمنحنا أشياء عديدة، وخياراتٍ وإمكاناتٍ عديدة؟

من المهمّ أن نُلاحظ أنّ ما نعتبره بمثابة المقدّس، في ما مضى، يظهر لنا اليوم في كامل نسبيّته المحض. لكنّ النّسباويّة، الّتي تُساوي بين الأشياء، تترك حاجتَنا إلى المعنى دون إشباع. هذه الحاجة إلى المعنى تُحيل إلى الدّلالة، وهو ما يُوحي بصلةٍ مع الحقّ والتّوافق مع الكينونة، لكن أيضًا، مع الاتّجاه الّذي يرتبط بغائيّة الحياة الإنسانيّة والمَثل الأعلى الّذي يرجو الإنسان بُلوغَه. بعبارةٍ أخرى، بالرّغم من كون كلّ واحدٍ منّا غارقًا في تجربته اليوميّة، فذلك لا يمنع أنّنا تحت وطأة الحاجة إلى المعنى، حاجةٍ تُجبرنا على تحويل نظرنا نحو

شيءٍ أكثر أهمّية، يربطنا بالآخرين وبالعالم، يكون قادرًا على تبرير وجودنا ومنح معاناتِنا وقلقِنا علّةَ وجود، شيئًا مّا يتجاوز نطاقَ معيشنا الفرديّ.

عندما لا يجد المعنى الّذي نعطيه للحياة نقطةً ترسّخه إلّا ضمن دائرة حياتنا الشّخصيّة، فإنّ هذا المعنى يكون مرتكزًا على الجزء العرضيّ من كينونتنا. وهكذا فما إن يحدث انقلابٌ في حياتنا (موت قرين، طفل، فقدان وظيفة، أو تعلّق الأمر بإشكال صحّيّ خطير، إلى غير ذلك)، حتّى نصير على درجة من الاهتزاز نعجز معها عن إيجاد دلالةٍ لوجودنا، ويتملّكنا الشّعور بالتّعاسة. حتّى لا يكون المعنى الّذي نعطيه لحياتنا عابرًا، يجب أن يتجذّر ضمن ما هو أكثر عمقًا فينَا. يمكن لكلّ ما يكوّن معيشَنا، تاريخَنا الشّخصيّ أن ينقلب رأسًا على عقبٍ في أيّ لحظة، إلّا أنّ المُهمّ هو ما يحتجب تحت السّطح. إذا كان من المُقدَّر أن تحلّ بي كارثةٌ وتُقوّضَ كلَّ ما اعتقدت أنّي أملكه (عائلتي، مسكني، مكان عملي، بل بلدتي برُمّتها)، فسيكون من الصّعب جدًّا عليَّ أن أستمرّ في الحياة. أعتقد أنّ الطّريقة الوحيدة لتجنّب ذلك هي عدم التّماهي مع كلّ ما يُشكّل هذا الوجود الّذي يمكن أن ينقلب في كلّ لحظة. إذا كان من الصّعب أن يكون الأمر على هذا النّحو، حتّى بعد أن نفقد كلّ شيء، إذا لم أكن أرغب كذلك في أن تفقد الحياة معناها، يتوجّب عليّ أن أستأنف هذه المسيرة نحو الخير الّذي تحدّثنا عنه في الفصل الثّالث. هكذا سيتوجّب عليَّ أن أُكابد لإعادة بناء حياتي وإعادة بناء المعنى. مع العلم أنّ الشّيء

الوحيد المُستمرّ داخلي، ويجعل منّي كائنًا إنسانيًّا، هو الرّغبة في الخير، وليس كلّ هذه الأشياء وهؤلاء الأفراد الّذين أُحيط نفسي بهم. ومع ذلك، هؤلاء الأفراد الّذين أُحيط نفسي بهم، هم تحديدًا أولئك الّذين يُضفون الجمال على الحياة ويجعلونها جديرةً بأن تُعاش... أليست هذه الإمكانيّة، وهذه القدرة على الحبّ، هي، في واقع الأمر، ما يُعطي الحياةَ معنًى؟ للأسف، كلّ كائن نُحبّه مقدّرٌ له أن يموت. كيف نستثمر أنفسنا جسدًا وروحًا في علاقاتنا الإنسانيّة ونستسلم لحبّ كلّ هذه الكائنات دون أن نتجرّع المرارة كلّما فقدنا أحدَها؟

على الرّغم من أنّ قولَ هذا أسهل من فعله، أعتقد أنّ الطّريقة الأفضل لأنْ نُحبّ هي على الأرجح أن نستبطن الآخر. ما أقصده بذلك هو أنّنا باستثمار الآخر، ليس على نحوٍ مباشرٍ بل ضمن العلاقة الّتي نُقيمها معه، نجعله جزءًا منّا دون أن نتملّكه. من خلال كلّ علاقةٍ نختبرها، يكون ما نطوّره هو قدرتنا على الحبّ وكلّ علاقةٍ تُغيّرنا على نحوٍ لا رجعة فيه. وهكذا، عندما تنتهي قصّة حبّ، يتلاشى موضوع الحبّ، لكن ليس الحبّ نفسه، لأنّ هذه القدرة على أن نحبّ، وهي قدرةٌ كنّا قد طوّرناها بفضل تجربة الحبّ، تتوجّه في ما بعد نحو كائناتٍ أخرى. بعبارةٍ أخرى، استعدادنا للحبّ وكفاءتنا في مُعاودة الارتباط بآخر تحمل علامة الكُلّيّ. غير أنّ هذا الاستعداد وهذا السّلوك لا يُمكنهما التّطوّر إلّا داخلَ العلاقة مع الآخر الّتي هي، في كلّ مرّةٍ، علاقةٌ مع كائنٍ على حدة.

هذا الحوار بين الجزئيّ والكلّيّ هو بالتّحديد ما يمثّله الحبّ المُحايد [amour avec détachement]، كما تطرّقنا إلى ذلك في الفصل الخامس. قد يكون استهدافُ الكلّيّ في صميم الخاصّ هو حينئذٍ شرط قُدرتنا ليس على الاستسلام لفقدان مَن نحبّ، بل بالأحرى على تقبّلِ هذه الخسارات، بفهمِ أنّنا استطعنا من خلالهم اختبارَ الحبّ، وتمكّنّا من استيعاب ما مفاده أنّنا إذ خسرناهم لم نخسر الحبّ بل مواضيعه. ونحن متى بلغنا تمامَ الوعي بأنّ حضورَ الكلّيّ ضمن الجزئيّ هو ما يُولّد الحبّ العظيم، يكُنْ من الممكن تخطّي المُعاناة النّاجمة عن فقدان كائنٍ عزيز، لأنّ ذلك يسمح لنا بتعديل هذه الخسارة. يتعلّق الأمر إذَن بتبيّن أنّ ما يهمّ، في آخر الأمر، ليس هذه العلاقة أو تلك، بل هذا التّعلّم للحبّ ذاته. قد لا يطمس هذا الإدراك المُعاناةَ النّاجمة عن غياب الشّخص المحبوب، لكنْ على الأقل، يمكن للحياة أن تحفظ معناها، وهذا ليس ممّا يُستهان به على الإطلاق.

## حضور الكلّي والجزئي فينا

إذا كان ذلك على قدرٍ من التّعقيد، فإنّنا ما زلنا نحتاج إلى أن نُوضّح قليلًا مَن نحن. كنّا قد تحدّثنا عن ميلنا إلى المعاناة ودوره في ما يخصّ تطويرَ الوعي. وقد ارتأينا أيضًا أنّنا كائناتٌ قابلةٌ للكمال على الطّريق نحو الخير. أشرنا في ما بعد إلى عدم تجانس باطننا، ثمّ أَولَيْنا عنايةً لما حصل في أنفسنا من فجوةٍ بين الواقع والمثال. يتعلّق

الأمر كذلك بهذه الصّلة الموجودة بين الحبّ والحوار والفلسفة، وأهمّيتها عندنا. ما الّذي نسينا قَوله إذَن بخصوص كينونة الإنسان؟

أعتقد أنّ في وسعنا أن نتبيّن بسهولةٍ تامّةٍ تفرّدَ كلّ واحدٍ منّا، ومن ثمَّ أنّ كلّ واحدٍ يحمل علامة الخاصّ. إنّ جسدنا ومعيشنا وطريقتنا في التّعبير عن أنفسنا، وكذا حياتنا الدّاخليّة (أفكار، رغبات، أحاسيس)، أمورٌ تُعتَبر خاصّةً وتختلف من كينونةٍ إلى أخرى. هذه الطّريقة الخاصّة للكينونة -في- العالم تجعل كلّ واحدٍ منّا أثرًا فنّيًا حقيقيًّا لا يمكن أن يُعاد مرّةً أخرى. بَيد أنّ للتفرّد مظهرًا سلبيًّا، لأنّ ذلك يجعل منّا كائناتٍ في غاية الضعف. ومردّ هذا الوهن إلى أنّنا ما دمنا نعدم وجود شخصٍ يتماثل معنا تمامًا، وبما أنّ الإنسانيّة مَنحت مثل هذا التنوّع، فلا شيء يضمن لنا أنّ الشخص الّذي ندخل معه في تواصلٍ قادرٌ على استضافة غيريّتنا. وهكذا، من الممكن أن نتعرّض لإخفاقاتٍ عديدة في التّواصل تُضرّ بنا، في نهاية الأمر، على نحوٍ عميقٍ، فيُؤثّر ذلك بشكلٍ دائمٍ في تقديرنا لذاتنا وفهمنا لأنفسنا. «**على الكينونة، أن تُعلن عن نفسها**»[1] ومن فرط العجز عن الانفتاح على الآخر، ننتهي إلى عدم فهم أنفسنا والتعرّف إليها. ما يمكن أن ينجرّ عن هذا التّفرّد هو العزلة. بعبارةٍ أخرى، تمنحنا زاوية نظر الجزئيّ هذا التّحدّي الصّادر عن صعوباتٍ تُصاحب الاختلافَ والغيريّة.

---

(1) انظر:

Marc Chabot, *En finir avec soi: les voix du suicide*, VLB éditeur, Montréal, 1997, p. 111.

لكنْ لا ننسى أنّ أوجه الشّبه أكثرُ بكثيرٍ من أوجه الاختلاف بين البشر، وهذا حتّى بين الفَردَين الأكثر تمايزًا في العالم.

ومعالجة هذه الصّعوبة تتطلّب حضورَ زاوية النّظر الثّانية الّتي يأذن لنا بها الكلّيّ. فعلى الرّغم من خصوصيّتنا، نتوفّر أيضًا على شيءٍ مّا مشترَكٍ بيننا جميعًا ويربط، في الآن ذاته، بعضَنا ببعضٍ كما لو أنّ كلَّ واحدٍ منّا كان ينتمي إلى العائلة الكبيرة نفسها. هذا الكلّيّ الحاضر فينا ينطوي تحديدُه على صعوبةٍ بالغةٍ ومن المستحيل أن نتحدّث عنه بالطّريقة عينها الّتي نتحدّث بها عمّا ينحت شخصيّتنا. يتوافق كُلّيّ الإنسان مع ما يكتشفه في نفسه حينما يتوصّل إلى تجاوز ما هو عرضيٌّ لمعيشه الفرديّ والخاصّ. لكي نصوغ ذلك بطريقةٍ مغايرة، يمكننا القولُ إنّ المنظور الكلّيّ يُشدّد على أوجه شبهنا ويتّجه ميله إلى جعلنا نتمعّن في ماوراء المباشر والظّاهر بتوجيه نظرنا نحو ما يشدّ بعضَنا إلى بعض. على سبيل المثال، إنّ هذه الطّريقة للكينونة -في- العالم، باعتبارنا كائناتٍ بشريّة، هي ما يربطنا بكلِّ تاريخ الإنسانيّة الماضي والآتي، ويجعل كلَّ واحدٍ منّا كينونةً مُنخرطةً ضمن منظورٍ للتّطوّر الرّوحي أو، إذا أردنا، لتوسيع الوعي. هذا الحضور لفضاءٍ مُخصَّصٍ للإنسانيّة في داخلنا يُرشدنا إلى الطّريق الّتي ينبغي أن نسلكها بهدف بلوغ أرقى الإمكانات الإنسانيّة ولا سيّما هذا المثل الأعلى «للعيش معًا».

بالرّغم من تمايز زاويتَي النّظر هاتَين، هُما لا تتعارضان إلّا متى تموقعنا ضمن الثّنائيّة الأفقيّة. بتوحيدهما ضمن الحوار، نتوصّل من

ثمّ إلى «التّثليث» وتحقيق كينونتنا الحقيقيّة، هناك حيث لا يوجد مكانٌ للانقسام الدّاخلي. إذا كانت فئةٌ قليلةٌ قادرةً على أن تحبّ بشكلٍ محُايد، فذلك لأنّ الحوار بين الجزئيّ والكُلّيّ لا يمكن أن يتمّ إذا لم نكُن في أوّل الأمر نَعِي حضورهما فينا، لكنْ أيضًا نَعِي اختلافهما. لنتذكّر أنّه كي «نُثلّث» ينبغي أن يظلّ هناك بعضُ التّوتّر بين الزّاويتَين المكوّنتَين لقاعدة المثلّث. حتّى يكون هذا التّوتّر خلّاقًا وليس مُقَوّضًا (بعبارةٍ أخرى كي يُولّد ثنائيّةً عموديّةً وليس ثنائيّةً أفقيّة) يجب أن يصدر عن إدراكٍ لمزايا هذه الغيريّة وضرورتها. كذلك، نحن في حاجة أكثر إلى فهم الكيفيّة الّتي تكمّل بها إحداهما الأخرى.

## رؤى متكاملة

إنّ خصوصيّةَ طريقتنا الجزئيّة لـ الكينونة -في- العالم هي أنّها تجعلنا ننظر إلى الحياة عبر رؤيةٍ ضيّقةٍ جدًّا. عندما نكون مُنغمسين ضمن هذا المنظور فحسب، نكون بكاملنا ضمن اليوميّ من حياتنا، أو ربّما في المستقبل القريب. لا ننشغل سوى بكينونتنا الخاصّة، وفي أفضل الأحوال نأخذ بعين الاعتبار المقرّبينَ منّا وأحبّاءنا، لكن بعدُ من جهة كونهم مرتبطين بسعادتنا الخاصّة. إلّا أنّ هذا الجزئيّ الحاضر فينا ينضاف إليه إمكانٌ آخر هو ذاك الذي يخصّ الكلّيّ. وهذه الكيفيّة الثّانية في قراءة الوجود هي الّتي تمنحنا القدرةَ على معاودة النّظر إلى الحياة على نحوٍ مغايرٍ وتبنّي رؤيةٍ شاملة.

إنّ زاوية نظر الكلّيّ هي ما يسمح لنا بالتّموقع إزاء كلٍّ يتخطّى فرديّتنا. وهكذا يصير بإمكاننا أن نحكم على أفعالنا بالنّظر إلى الإنسانيّة، بالنّظر إلى مستقبل قصيّ وبالنّظر إلى المحيط، إلخ...

إذا ما كان الكلّيّ والجزئيّ كلاهما ضروريَّين لنمائنا، فذلك لا يُعزى إلى اختلافهما وحده، بل إلى تكاملهما أيضًا. وكما ذكرنا سابقًا، تنضاف إلى الرّؤية الضيّقة الّتي تسمح بالذّهاب في العمق والإحاطة ببعض تفاصيل الوجود، رؤيةٌ مُوسَّعة تُجيز النّظر إلى الصّلات بين مختلَف العناصر، ومن ثَمّ بلوغ فهم شامل. في غياب أحد هذَين المنظورين، نتطوّرُ ضمن رؤيةٍ إلى الحياة وفهمٍ لها مجرّدَيْن. وكما شكّل هذا مدار تساؤلنا سابقًا، فإنّ التّجريد، إذا ما خلطنا بينه وبين ما هو عينيّ، يُفضي بنا إلى الوهم والخطإ، على نحوٍ لا رجعةَ فيه.

في واقع الأمر، وربّما يُعيننا هذا على فهمٍ أفضل للتّمايز بين الجزئيّ والكلّيّ، بمقدورنا التّعبير عن اختلافهما عبر مقارنتهما بالكلّ والأجزاء. لكي نُقيم مُماثلة، يمكن القول إنّ الكلّيَّ هو من الكلّ بمنزلة ما يكونه الجزئيّ للجزء. لنفكّر لحظةً في ما يُمكنه أن يحدث إذا كان الكلّ لا يعكس أجزاءه، أو أيضًا، إذا كانت الأجزاء لا تأخذ بعين الاعتبار مكانَها في صميم الكلّ.

في تقديري، يمكن لرؤيةٍ جزئيّةٍ تكون محرومةً من المنظور الكلّي أن تُغرقنا بسهولةٍ في نسبانيّةٍ مُتفاقمةٍ يصير ضمنها كلّ واحدٍ كونًا خاصًّا به، فيعيش الجميع في صَممٍ مُعمَّمٍ بعضهم إزاء بعض. مثال ذلك أن نتصرّف دون أن نقيم وزنًا لآثار أفعالنا على الآخر

أو استتباعاتها على المدى البعيد، ويبدو أنّ مردّ ذلك إلى التّفكير المحدود الّذي يعمل على شاكلة جزءٍ محروم من الكلّ. على الطّرف النّقيض، أعتقد أنّ إفراطًا في الكلّيّة يمكن أن يوقعنا في رؤيةٍ مجرّدةٍ إلى الوجود. من الممكن جدًّا، من ناحيةٍ أخرى، أنّ مثل هذا المنظور من شأنه أن يخلق فينا رؤيةً اختزاليّةً إلى الإنسان تقودنا إلى رفض التّنوّع. مثال ذلك أنّ فعلنا أو حُكمنا إذا لم يأخذ بعين الاعتبار السّياقَ الدّقيق لوضعٍ مُعطًى، أفلا يكون ذلك انعكاسًا لتفكيرٍ يُشبه تفكيرَ كُلٍّ لا يأخذ في الحسبان أجزاءه؟

ما دامَ يمكن للفجوة الكبرى بين هاتَين الطّريقتين في النّظر إلى الحياة وتأويلها أن تُسبّب اختلالَ توازنٍ حقيقيّ، فإنّه يُصبح من الضّروريّ، من أجل تحقيق وعيٍ تامٍّ بالوجود، أن يمتزج الكلّيّ بالجزئيّ. ومن ثَمّ يكمن تحدّي كلٍّ واحدٍ في تعلّم العيش في الوقت نفسه باعتباره فردًا (زاوية نظر الجزئيّ) ومثل موجودٍ إنسانيّ (زاوية نظر الكلّيّ) بتطوير تحكّمٍ في هذَين المنظورين. يُحدّثنا لوي لافيل عن مفهوم الجوهر ضمن كلماتٍ تُوصّف جيّدًا دلالة الواقع الداخليّ للإنسان الحكيم، يعني ذاك الواقع الّذي اهتدى ضمنه الكلّيّ والجزئي إلى بناء حوارٍ حقيقيّ.

**يكشف لنا (الجوهر) أنّ عالَمنا الأكثر سرّيّة، العالم الّذي نعتقد أنّه في غاية الوهن، هو عالمٌ مشترَك للجميع، والوحيد الّذي ليس له أن يكون مظهرًا، مطلقًا ماثلًا فينا، مفتوحًا قبالتنا، وما نكون ضمنه مَدعوّين إلى العيش. الجوهر هو إذَن فرديٌّ وكونيٌّ في الآن معًا.**

**الجوهر الّذي أعتقد تملّكه بمعيّة نفسي لا يُكتشف إلّا ضمن جوهر تواصلي الخاصّ مع الآخر. وكلّ جوهرٍ هو تبادليّ... يمكن أن أظلّ منقطعًا عن نفسي ما انعدمتْ قدرتي عن الإنباء بها أكونه و، بالإنباء عنه، أكتشفه. ذاك الّذي يُنبئ عن ماهيته لا يتحدّث قطّ عن ذاته، بل عن عالَمٍ روحيٍّ يحمله في داخله، عالمٍ هو عينه عند الجميع**[1].

هذه القدرة على الإحاطة بالذّات عينها ضمن كامل تفرّدها، وعلى إدراكِ حدٍّ شَبهٍ بعضنا ببعض، في الوقت نفسه، وبالحدّة ذاتها، هو ما يسمح، في تقديري، بالدّخول إلى مجال الضّمير. من دون هذا الكُلّ الحاضر فينا، يستحيل علينا أن نرتبط حقًّا بالآخر. ومع ذلك فضِمن هذا الفهم وهذا الاحترام للتّفرّد الّذي يُمثّله كلّ واحدٍ منّا يمكن أن تنبجس علاقةٌ حقيقيّةٌ بالآخر، لكنْ أيضًا علاقةٌ حقيقيّةٌ بالذّات عينها، بما أنّ هذا التّفرّد، متى اكتُشِف، يحثّ الإنسانَ على تنميةِ ما يكونه ويدفعه إلى التّعبير عنه. ويصير، من ثمَّ، مسؤولًا عن نفسه ومُضطلِعًا بحرّيّته.

**يستعصي علينا التّحقّق من أنّ كينونتنا تستقرّ ضمن هذه الحميميّة السرّيّة حيث لا أحد يلجُ سوانا، دون اللّجوء إلى الاستبطان من أجل معرفة ذلك. لكنّ الأنا ليس سوى إمكانٍ يتحقّق، إمكانٍ لم يُستكمَل قطُّ، ولا يكفّ عن التّشكّل. هذا ما يفسّر وجودَ ضربَيْن**

---

(1) انظر:

Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Éditions de La Table Ronde, Paris, 2003 [1939], p. 57.

من الاستبطان: أحدهما، وهو الأسوأ على الإطلاق، يُظهر لي في قرارة نفسي كلَّ هذه الحالات العابرة الّتي لا أكفّ عن الانغماس فيها. أمّا الآخر، وهو الأفضل، فيجعلني متيقّظًا إلى نشاطٍ يخصّني، إلى قوًى أستنهضها ويعود لي أمرُ تحقيقها، إلى قيمٍ أسعى إلى معرفتها بُغية تجسيدها[1].

يمكننا أن نتعرّف في هذا الاقتباس على الاختلاف الموجود بين النّرجسيّة وحبّ الذّات، مثلما تناولناه في الفصل السّادس. وليس من قبيل الصّدفة أنّنا نعود مرّةً أخرى إلى هذه التّيمة. يجدرُ بنا أن نتعلّم تمييز أقنعتنا (الّتي ترمز إلى الجزئيّ الحاضر فينا) من المُمثّل (بوصفه رمزًا إلى الكلّيّ فينا) إذا ما رُمنا توجيهَ حُبّنا نحو جذورنا وبعث الحيويّة في الشّجرة برمّتها لا في أغصانها وحسْب.

## ثقافة تحمل أمارة النّسبانيّة

هذه الثّقافة الّتي نغرق فيها موسومةٌ بعلامةِ النّسبانيّة. وهكذا، فإنّها تميل إلى تحويل وجهتنا عمّا يهمّنا فعلًا. إنّ الكلّيّ هو ما يشهد على وجود خيرٍ مشترَك، وهو ما يتملّك المعنى. ففي غياب هذا الكلّيّ الماثل فينا، لا يمكن لبعضنا أن يلحق ببعض. توجد بيننا اختلافاتٌ وتنافراتٌ كثيرة، ومع ذلك لم يُخلق الإنسان ليعيش وحيدًا، لأنّ السّعادة مستحيلةٌ إذا لم يكن التشارك فيها ممكنًا. من

---

(1) انظر:

Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, op.cit, p. 55.

ناحيةٍ أخرى، يدلّ حضورُ التّعاسة الواضحُ في مجتمعنا، على المعاناة الّتي قد تنبع من هذا الصّمت، ومن غياب الكُلّيّة هذا...

بالرّغم من توفّر بعض الرّاحة الممكنة ضمن هذه النّسبانيّة، إذ صار لكلّ واحدٍ منّا عالمه الخاصّ الّذي يكون فيه ملكًا وسيّدًا، فذلك لا يعدم أنّنا لا نعثر فيها عن الرّضا التّامّ، لأنّ ذلك لا يملؤنا، لا يُغذّينا ولا ينهض بنا. وحتّى يوهم نفسه بأنّه سعيد، يجب على إنسان النّسبانيّة أن يكون مستمتعًا باستمرار **«لقد رغبنا في مجتمع التّسلية، ويجب الآن أن نحيا مع ما يمنحه، يعني القليل، القليل جدًّا بالقياس إلى ما تحتاج إليه الرّوح. [...] يتأسّس مجتمع التّسلية على جملةٍ من السّخافات. إنّه تسليةٌ فارغة»**[1].

هذا المزيج من المباهج الصّغيرة الجاهزة المُتاحة لنا، وهذا الكمّ المدهش من أنواع التّسلية، يشجّعنا على العيش في الوهم. «الوهم»، لأنّ هذه المبالغة في تقدير لينِ العيش صارت تقريبًا مرادفًا للسّعادة وأدّت بنا إلى نسيان أهمّيّة الجهد.

**العمل والحاجة والأخطار تشدّنا كلّها إلى الحياة، إذ تمنحنا في كلّ لحظةٍ صراعاتٍ يجب أن نخوضها، وأهدافًا ينبغي إدراكها؛ وفي مقابل ذلك تُسلّمنا الرّاحةَ إلى أنفسنا وتجعلنا نشعر على نحوٍ مُؤلمٍ بفراغ السّعادة السّهلة وبعدم كفاية ما نملك**[2].

---

(1) انظر:
Marc Chabot, *En finir avec soi: les voix du suicide*, op. cit., p. 56.

(2) انظر:
Benjamin Constant, *De la religion*, Actes Sud, 1999, p. 403.

يتوارى عن أنظارنا معنى الجهد. لكنْ برفضنا استثمارَ جهدنا في شيءٍ يكون جديرًا بذلك، سنُحرَم من هذه الفرحة الّتي يختبرها ذاك الّذي يُنجز أثرًا يصدر عن ثمرة عمله.

«**عسر الوجود» هو ثمرةٌ مسمومةٌ من ثمار التّسلية، وغالبًا ما يَظهر المُحبَطين في صفوف الخاملين أكثر منه في صفوف العمّال الكادحين. إنّ الميولَ الانتحاريّة تجتاحنا بعد ساعات الفراغ الّتي نُقضّيها في التّسكّع بين السّخافات، وليس بعد يومٍ من العمل الخلّاق**[1].

إنّ ما نستثمر فيه جهدنا هو الّذي يكتسب قيمةً في نظرنا، لأنّ العمل، عندما يكون حرًّا، يكون تمظهرًا للحبّ.

ربّما لهذا السّبب بالتّحديد يذكّرنا آلان، على نحوٍ وجيه، بأهمّية العمل: «**العمل هو أفضل الأشياء وأسوؤها؛ أفضلها عندما يكون حرًّا، وأسوؤها عبوديّته**»[2]. ما يدور حوله السّؤال، ههنا، هو الفرق المركزيّ بين الفعل والخضوع. في خصوص الخضوع، لا يشعر الإنسان بقوّته وقدرته وحرّيته، أي أنّه يفتقد تحديدًا شروطَ إمكان سعادته. إنّما يختبر الإنسان ذاته ضمن الفعل، بل وعلى وجه الخصوص إذا ما كان هذا الفعل ينطوي على صعوبة، باعتبارها ما يسمح له بامتحان نفسه والذّهاب إلى ما وراء قُدراته.

---

(1) انظر:

Marc Chabot, *En finir avec soi: les voix du suicide*, op. cit., p. 56.

(2) انظر:

Alain, *Propos sur le bonheur*, Éditions Gallimard, Paris, 1928, p. 115.

وحدها الصّعوبة قادرةٌ على منح الإنسان فرصةً ليتفوّق على نفسه، ويرتقي.

إنّ مجتمع الترّفيه وثقافة التّسلية لا يُنسياننا ما هو أكثر قيمة (البحث عن الخير) فحسب، بل كذلك هذا الإحساس بالخواء في داخلنا، وبذلك نُمنَع من الوعي التّامِ بأنفسنا.

**الشّيء الوحيد الّذي يُعزّينا في بؤسنا هي التّسلية، ومع ذلك فهي أعظم أشكال بؤسنا. ويُعزى هذا إلى كونها تمنعنا بالدّرجة الأولى من تفكّر أنفسنا، وتُضيّعنا من دون أن نشعر. من غير التّسلية يتسلّل إلينا السّأم، وهذا السّأم هو ما يمكن أن يدفعنا إلى البحث عن وسيلةٍ أكثر رسوخًا للخروج منه. في حين أنّ التّسلية تُمتعنا وتقودنا من غيرٍ وعي منّا إلى حتفنا[1].**

بيد أنّ هذه المعاناة، وقد ارتقت إلى مستوى الوعي، هي ما يُجيز لنا استجماعَ الهمّة اللّازمة من أجل الصّراع ضدّ كسلنا الفطريّ وإتمام ما نكونه.

**كلّ إنسانٍ يعلم في قرارة نفسه أنّه لن يُوجد في هذا العالم إلّا مرّةً واحدة، باعتباره متفرّدًا، وأنّه لا وجود لأيّ صدفة، حتّى الأكثر غرابة، يمكنها أن توحّد مرّةً ثانيةً تعدّدًا مُزَخرفًا على نحوٍ عجيبٍ ضمن هذا الكلّ الّذي يكُونه: هو يعلم ذلك، لكنّه يُخفيه مثل وعيٍ سلبيٍّ – لماذا؟ [...] قد تكون الحشمة عند البعض، لكنّهم نادرون.**

---

(1) انظر:
Pascal, *Pensées*, Édition Brunschvicg, Garnier Frères, Paris, 1961, p. 119.

**أمّا عند الأغلبيّة، فهو الفتور، وعدم الإكتراث، باختصار هذا الميل الطّبيعيّ إلى الكسل**[1].

## الكسل بما هو قَفَا الحبّ

يرى نيتشه أنّ كلَّ إنسانٍ متفرّد. لكنْ، بسبب الكسل، يميل نحو الذّوبان في الجمهور، ومردُّ ذلك إلى أنّ الاضطلاع بتفرّده يتطلّب جهدَ إبداعٍ مُتجدّدٍ على الدّوام. يستدعي ذلك أوّلَ الأمر جهدًا بهدف معرفة الذّات: «**ما نملكه يكون دائمًا محجوبًا عنّا؛ ومن بين كلّ الكنوز يستخرج كلُّ واحد الكنزَ الخاصّ به في نهاية المطاف**»[2]. ولكي نُضيف إلى هذه الصّعوبة المتعلّقة بمعرفة الذّات، ينبغي كذلك أن نأخذ في الحسبان أنّ الإقدام على فتح الذّات ينطوي أيضًا على التّألّم: «**إنّها كذلك لَبداية مُضنيةٌ وخطرةٌ أن يحفر المرء هكذا عميقًا في الذّات وينزل حثيثًا، عبر أقصر الطُّرق، إلى هاوية الكينونة. كم يسهُل حينئذٍ أن يُجازف المرء بأن يتأذّى بشدّةٍ على نحوٍ يعجز معه أيّ طبيبٍ عن علاجه**»[3].

كسل البشر هو إذَن ما يمنعهم من السّعي إلى غزو أنفسهم وتحقيق إمكانهم في كلّيّته: «**إنّه هو ما يمنحهم الهيئة اللّامبالية للسّلع**

---

(1) انظر:

Nietzsche, *Considérations inactuelles III et IV*, Gallimard, Paris, 1990, p. 17.

(2) انظر:

Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, GF Flammarion, Paris, 1996, p. 245.

(3) انظر:

Nietzsche, *Considérations inactuelles* III et IV, op. cit., p. 20.

**المصنوعة تسلسليًّا، غير جديرين بالتّواصل والتّعلّم**»[1]. الكسل عائقٌ أمام حرّيّتنا، لأنّه يجعلنا نفضّل البقاءَ ضمن الرّاحة المبتذَلة والآمنة بدلًا من بذل مجهوداتٍ لتجاوز أنفسنا. لكن ما الّذي يُؤصّل للكسل؟ من أين يصدر؟ ولماذا هو مُعمَّمٌ بهذا القدر؟

بحسب ستوك بيك، الّذي استندنا إليه في الفصل الخامس، يجد الكسلُ أصلَه ضمن افتقاد الحبّ. الحبّ الصّادق، كي نتذكّر، هو «**إرادة تَجاوز الذّات بهدف تغذية ارتقائنا الرّوحيّ أو ذلك الّذي يخصّ شخصًا آخر**»[2]. ليس الحبّ إذَن شعورًا بقدر ما هو التزام. هذا الالتزام إزاء الذّات هو الرّمز ذاته إلى الحب، ذلك لأنّه يدلّ على مصلحةٍ حيال الذّات، رغبةٍ حقيقيّةٍ في معرفة النّفس والعناية بها. بتعرّفنا على أنفسنا من جهة كوننا جديرين بالحبّ، وباعتبارنا مُتملّكين لقيمة تميّزنا، تتأتّى الرّغبة والإحساس باستحقاق ما هو أفضل للذّات. إنّ حبًّا حقيقيًّا للذّات يُرفَق عادةً بانضباطٍ ذاتيٍّ وقدرةٍ على الصّراع ضدَّ كسلنا الفطريّ الّذي يجعلنا ننزع على نحوٍ طبيعيٍّ إلى ناحية لِين العيش. يقول الحبّ: «**من الجيّد أن تُوجد**»، بناءً على هذا يسمح الحبّ بالتّجرّؤ على الألم والاضطلاع بكلّ المجهودات الضّروريّة لتطوّر باطننا. على العكس من ذلك،

---

(1) انظر:

Nietzsche, *Considérations inactuelles* III et IV, op. cit., p. 18.

(2) انظر:

Scott Peck, *Le chemin le moins fréquenté*, Éditions Robert Laffont, S.A., Paris, 1987, p. 82.

يقول الكسل: «**لست جديرًا بأن تُوجَد**»، وعن طريق هذا الرّفض للإنجاز، يُوَلِّد الرّكود، بل وأحيانًا انحلال الكينونة.

لا مناص من أن يَنضاف إشكالُ الخزي إلى إشكال الكسل. هذا الخزيُ هو الشّعور الّذي يختبره الإنسان أمام رفضه تحقيقَ الإمكان الّذي أُتيح له. أيّ خزيٍ، في الحقيقة، أنّ نتبيّن أنّ الحرّيّة في مُتناولنا، إلّا أنّنا، بحكم الكسل، نراقبها دون بذل مجهودٍ للسّير نحوها. الكسل عذرٌ قبيحٌ، والإنسان يعلم ذلك، ضمن حميميّته العميقة، تمامَ العلم.

من أجل أن تدعمنا في صراعنا ضدّ هذا الكسل الفطريّ، تبدو الفلسفة، الّتي تتطلّب جهدًا مُكثّفًا، ملائمةً تمامًا. في واقع الأمر، يتموقع الفعل الفلسفيّ على النّقيض من لين العيش والكسل، فهو الطّريق الّتي تؤدّي إلى أعظم حرّيّةٍ ممكنة، يعني تلك الّتي تعقد الصّلة بين حرّيّة الفرد الدّاخليّة وحرّيّة المواطن السّياسيّة ضمن حرّيّةٍ أخلاقيّةٍ تُحوّل مُثُلَ الإنسان السّامية إلى أفعال، لكنّ ذلك لا يمكن حدوثُه من غير بذل مجهوداتٍ عظيمة. من جهةٍ أخرى، ما دام يوجد رابطٌ وثيقٌ بين الحوار، والفلسفة والحبّ، وبما أنّ الكسل يصدر على وجه الدّقة عن افتقاد الحبّ، فذلك يحمل على الاعتقاد بأنّ الفلسفة يمكنها بالفعل أن تُعين الإنسانَ على مقاومة الكسل.

### الفلسفة بما هي تمرين تحضيريّ للحكمة

الفلسفة هي تطبيقُ مَثلٍ أعلى للحياة. إنّها مسيرةٌ في اتّجاه الحكمة الّتي هي بمثابة الغاية الأخيرة. التّفلسف هو إرادةُ أن نصير أفضل، أن نتغيّر، أن نتحوّل ونَسمُوَ بأنفسنا. بما أنّ الأمر يتعلّق بضربٍ من الحياة يتضمّن تحوّلاتٍ مُتّصلة، تتبدّى الفلسفة باعتبارها جملةً من التّمارين المتنوّعة بإمكانها أن تُطَبَّق في الحياة اليوميّة وتسمح بالاقتراب تدريجيًّا من هذا المثل الأعلى للحياة، ونقصد بذلك الحكمة. من ناحيةٍ أخرى، ما دامت الحكمةُ مُحصّلةَ الفضيلة وقمّةَ الإيتيقا، فكلّ هذه التّمارين تؤثّر إيجابيًّا في تطوّر الضّمير.

بالإضافة إلى ذلك، يبدو أنّ بمقدورنا أيضًا العثورَ ضمن هذه التّمارين على حضورِ إمكانيّتَين من الحركات الدّاخليّة الّتي تسمح، كلٌّ على طريقتها، باختزال ما يسود داخلَ الإنسان من انقسام. عن طريق هذه التّمارين، يبدو «الأنا» «مركَّزًا» في وحدةٍ متمايزةٍ أو، على العكس من ذلك، متمدِّدًا ضمن اتّحادٍ مع الكلِّ، لكن يترتّب على ذلك دومًا تراجعٌ في الانقسام الدّاخليّ. لننظر إلى هذا بمزيدٍ من التّفصيل.

تَركُّز الأنا هو تدريبٌ يهدف إلى الحصول على بعض التّحكّم في الذّات. ويتعلّق الأمر بالقدرة على تمييز «الأنا الحقيقيّ» من «الأنا الزّائف»، ويسمح لنا هذا التّمرين باكتشاف أنّ كينونتنا الحقيقيّة ليست تلك الّتي نعتقد، بل إنّها تتخطّى ذلك بكثير. يتعلّق الأمر إذَن بأن نصير «واحدًا» على معنى وحدةٍ متمايزة. يعلم الحكيم

ماهيته وما لا يدخل في ماهيته. وبالرّجوع إلى الفصل السّادس، يمكننا القول إنّه يتوصّل إلى تمييز أغصانِه من جذورِه، أو أيضًا تمييزِ المُمثّلِ من أقنعتِه. بعبارةٍ أخرى، ليكون قادرًا على تطوير ضميره على نحوٍ كامل، يجب أن يكون متجذّرًا ضمن حبّ الذّات، ذلك لأنّ الاعتداد بالذّات (الغرور) يُوصِد البابَ أمام الحبّ الصّادق.

الطّريقة الأخرى للتوصّل إلى تركيز الأنا هي العيش كلّيًّا ضمن الحاضر، الأفق الوحيد الّذي تكون فيه حرّيّتنا، الّتي تُنبئ عن نفسها في أفعالنا، مُمكنةً. وهذا ما يسمح بأن نُكرّس مُطلقَ اهتمامنا لأفكارنا وعواطفنا حتّى نستطيع التّصرّفَ على نحوٍ ملائم. أن نعيش في الحاضر يعني كذلك أن نرفض الأهواءَ مثل القلق بخصوص المستقبل أو النّدم على الماضي. «**لقدرة الذّكريات والآمال عندَ معظم البشر عَظمةٌ تجعلهم لا يرون الماضي والمستقبل على هذه الدّرجة من الواقعيّة، بقدر ما هما أكثر واقعيّةً من الحاضر**»[1].

بالإضافة إلى ذلك، بما أنّنا نتغيّر باستمرار، فإنّ تركيز الأنا يسمح ضمن اللّحظة الحاضرة بأن نهتمّ بالذّات على نحوٍ دائم. هذا الحضور لأجل الذّات يفترض أيضًا أن نصير واعين، مسؤولين ومن ثمّ أحرارًا في أفعالنا وحركاتنا. ويسمح هذا الحضور بألّا نكون على شاكلة البشر الّذين أخبرنا هيرقليطس بأنّهم ينامون في وضح النّهار. الحكيم هو على وعيٍ كاملٍ بما يكونه وبما يفعله في

---

(1) انظر:
Alan Watts, *Bienheureuse insécurité*, Éditions Stock, 1981 [1951], p. 37.

كلّ لحظةٍ من حياته. إنّ مثل هذا الموقف هو ما يُجبز تحيينَ خياراته في الحياة بالتّوافق مع نقاء النيّة الحسنة أخلاقيًّا. «**هذا الوعي بالذّات هو في بادئ الأمر ضمير، يسعى في كلّ لحظةٍ إلى تحقيق تطهير النّيّة وتصحيحها، يحرص في كلّ لحظةٍ على ألّا يتقبّل أيّ داعٍ آخر إلى الفعل سوى الإرادة الخيّرة**»[1].

في نهاية المطاف، تسمح فكرةُ الموت هي أيضًا بتركيز الأنا بما أنّ الأمر يخصّ منحَ القيمة لكلّ لحظةٍ نحياها. يدفعنا هذا إلى أن نتصرّف دائمًا بأفضل ما يمكننا فعله، كما لو أنّ هذا اليوم هو يومنا الأخير. ولأنّ الفلسفة تحويلٌ متواصلٌ للذّات عينها، تسمح فكرةُ الموت بتقبّل التّغيير، مادام كلُّ موتٍ يترتّب عليه بعثٌ جديد.

إنّ حركةَ الرّوحِ الثّانيةَ الّتي تساعدنا في إيقاف الانقسام الدّاخليّ (أو اختزاله، على الأقلّ) هي تمدّد الأنا. إنّه تفاقم الأنا في علاقته بالكسموس، يتعلّق الأمر بإدراك أنّ الأنا الّذي يخصّنا هو جزءٌ من كلٍّ متعاظمٍ والتّوصّل على نحوٍ حَدسيٍّ إلى أن نحيط علمًا بالواقع في كلّيّته. المهمّة ههنا هي أن نكون «واحدًا»، لكن هذه المرّة على معنى الاتّحاد والاندماج والتّماثل. وهذه الرّؤية العقليّة والكونيّة الّتي تروم تنسيبَ الأشياء من خلال تغيير المنظور يمكننا أن نُسمّيها نظرةً فوقيّة.

---

(1) انظر:
Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., p. 215.

**أن ننظر من فوق، يعني النّظر إلى الأشياء ضمن منظور الموت. في كلتا الحالتين، هو النّظر إلى الأشياء بحياد، من خلال مسافة، بتراجعٍ وبموضوعيّة، أي كما هي في ذاتها، بإعادتها إلى رحاب الكون، ضمن كلّيّة الطّبيعة، دون أن نُضيف إليها الهَيبَة الزّائفة الّتي تمنحها إيّاها أهواؤنا والتّواضعات الإنسانيّة[1].**

يتوافق غياب الحكم كذلك مع تَمَدّد الأنا. والخروج من الوضع الإنسانيّ من أجل التّموقع ضمن منظور الكلّ هو، في الواقع، تعليقٌ للحكم في ما يخصّ الأشياء الّتي تحدث وليست على صلةٍ بنا. وبما أنّ الشّيء الوحيد الّذي يرتبط بنا هو النيّة الأخلاقيّة، يترتّب على ذلك أنّه بفضل التّخلّي عن كلّ أشكال الأحكام نستطيع في النّهاية أن نفتح البابَ لتغيير كينونتنا وتحويلها.

الطّريقة الأخرى في الحديث عن تمدّد الأنا هي القول إنّ الرّوح تصير «واحدًا»: واحدًا بمعيّة ذاتها؛ واحدًا بمعيّة الآخرين؛ واحدًا بمعيّة العالم؛ واحدًا بمعيّة الكون برمّته. يتعلّق الأمر في الحقيقة بإلغاء المسافة بين المجرِّب والتّجربة من أجل أن توجَد تجربةٌ مَعيشة.

**لكي نَعي الواقع، الحاضر الحيّ، يجب أن نعرف أنّ التّجربةَ تُشكّل في كلّ لحظةٍ كُلًّا. [...] في لحظات سعادتنا أو متعتنا، نكون عمومًا على وعي تامٍّ باللّحظة ذاتها ونقبل أن تتركّب التّجربة ضمن كلٍّ واحدٍ. خلال هذه اللّحظات «ننسى أنفسنا» ولا تحاول روحنا**

---

(1) انظر:

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., p. 316.

**أن تنشظر إلى اثنين، أو أن تنفصل عن الوجود. لكنْ مع أقلّ بادرة ألم، سواء كان جسديًّا أو معنويًّا، واقعيًا أو مستقبليًّا، ننقسم إلى جزأين[1].**

يُبيّن هذا الاقتباس، بالاستناد إلى مثال الفرح، كيف يمكننا أن نكون «واحدًا» مع الوجود. الحكيم هو على هذه الحال دومًا. هل لأنّه يشعر بفرح دائم، أم لأنّه مُؤهَّلٌ لاستضافة المعاناة بالكيفيّة نفسها في علاقته بالفرح؟ وهو يحدّثنا باستمرارٍ عن المسافة الّتي تفصل الإنسانَ عن التّجربة، يقول لنا الكاتب نفسه:

**توجد إذَن طريقتان لفهم تجربةٍ مّا. يمكننا في البدء مقارنتها بذكريات تجارب أخرى، ومن ثَمَّ تسميتها وتعريفها. ويعود ذلك إلى تأويلها بالاستناد إلى ما اندثر وولّى. إلّا أنّه يمكننا أيضًا أن نعي التّجربة على النّحو الّذي هي عليه، ومنها مثلًا عندما ننسى، في غمرة الفرح، الماضي والمستقبل، ونترك الحاضر يجتاحنا تمامًا إلى درجة أنّنا لا نُضيّع حتّى الوقت في التّفكير: «أنّنا سعداء»[2].**

هكذا يبدو تَمَدّدُ الأنا متجذّرًا ضمن معرفةٍ مباشرة، هي معرفة حَدسيّةٌ أكثر منها دماغيّةً، وهي تُعاش من قِبل الكينونة بأسرها، في حين أنّ معرفة ذلك باللغة أو بالفكر هي بوجهٍ عامٍّ تجريدٌ للجسد والمشاعر معًا في آنٍ. إنّ محاولة صياغة تجاربنا لغويًّا أو تعريفها يُبقي

(1) انظر:

Alan Watts, *Bienheureuse insécurité*, op. cit., p. 107.

(2) انظر:

Ibid., p. 111.

روحنا مُنقسمةً بما أنّنا، من ناحية، نصير فاعلين، ومن ناحيةٍ أخرى، نكون ملاحظين، بدلًا من أن نكون تجربةً معيشةً وحسْب.

وفي آخر الأمر، فإنّ التّأمّل هو أيضًا تمرينٌ روحيٌّ يهدف إلى تمدّد الأنا. يتمثّل في تحويل الذات، بما أنّه يوجَد اندماجٌ وتماثلٌ ضمن الكينونه الخاصّة لما هو مُتأَمَّل، والحكيم يتأمّل الجمال الأكثر نقاء، يعني الخير بما هو كذلك. غير أنّ هذه الحالة امتيازٌ لا يُتاح الحصول عليه إلّا لأولئك الّذين تربَّوا على متعة التّجاوز، وها هنا تكمن أهمّيّة فهم قيمة الجهد، ذلك لأنّ هذه الحالة تكون ممكنةً حينما ينشط الإنسان من أجل شيءٍ مّا وليس عندما يركن إلى موقفٍ سلبيّ، أو عندما يكون متغيّبًا عمّا يقوم به، كما هي الحال عندما يكون في القمر. في التّأمّل، يكون الإنسان «واحدًا» وقائمًا بذاته في ما يفعله، ضمن تركُّز كامل. في الواقع، يتعلّق الأمر بإيجاد التّوازن بين يُسرٍ شديدٍ يجعلنا نتصرّف مثل الآلات، وصعوبةٍ كبرى تَحمِل على التّثبيطِ.

باختصار، تساعدنا كلُّ هذه التّمارين على تطوير رؤيةٍ كونيّةٍ إذ تسمح لنا بتبنّي زاوية نظرٍ أخرى خلافًا لتلك الّتي تعوّدناها من دهرنا. وهكذا، تدعونا هذه التّمارين إلى ترك الإحاطة المباشرة بالواقع والنّظر ما وراء المنظور الذّاتيّ لوجودنا الفرديّ الخاصّ. ومن ثَمّ، تبدو ممارسة الفلسفة قادرةً على إعانتنا على الخروج من النّسبانيّة إذ تُجيز لنا الاحتكاكَ أكثر بالكُلّيّ الماثل فينا.

ومع ذلك، فإنّ كلّ هذه التّقنيات، حتّى إن طُبّقت على وجه الكمال، لا يمكنها أن تُؤمّن الحكمة، ذلك أنّ الحكمة فنٌّ. لكنْ إذا

كان الحكيم «فنّانًا»، فأين هو الأثر؟ يُبدع الفنّان لوحاتٍ والكاتب آثارًا أدبيّةً ويُبدع النّحّات منحوتات، إلى آخر ذلك. فأيّ شيءٍ يُبدعه الحكيم؟

## بذل الذّات هو غاية الحكيم الطبيعيّة

ليس أثر الحكيم شيئًا آخر سوى نفسه، لأنّ الحكمة تكمن في إبداع الذّات. «**لا يقتصر العيش على تمضية الوقت، وإن كان ممتعًا، إنّه تحقيقٌ للذّات، أن نصير ما نحن عليه بالقوّة، ما نحن عليه بوصفنا وعدًا، إنّه بحثٌ وعملٌ وإبداع**»[1]. مِثل أيِّ فنّ، تتطلّب الحكمة كثيرًا من الممارسة الّتي تتّخذ اسم «الفلسفة». وفي الواقع، تعكس الفلسفة جيّدًا هذه الرّغبة في إبداع الذّات. إنّ ما يرغب الفيلسوف في إنجازه هو إنسانيّته، بتطلّعه إلى مثال الجمال الّذي يتماهى مع الحكمة. «**دور الفيلسوف هو التّفكير في السّعادة [...] الّتي تكمن في تحقيق الذّات**»[2].

إذا كان الحكيم، على شاكلة الفنّان، يعمل بإصرار من أجل إبداع كينونته، فذلك لأنّ بذلَ الذّات هو الغاية الطبيعية الّتي ترومها الحكمة. كذلك سيكتشف الحكيم أنّ ما في صميم الوجود

(1) انظر:

Marcel Conche, *Analyse de l'amour et autres sujets*, Presses universitaires de France, Paris, 1997, p. 19.

(2) انظر:

Ibid., p. 47.

هو الضّرورة المتعلّقة بإبداع الذّات عينها، لكنّ ذلك بهدف منح تفرّدها للإنسانيّة. إذا ما كان حضور الآخر على هذه الدّرجة من الأهمّيّة، فذلك يُعزى إلى أنّنا إنّما نختبر تجربةَ الحبّ من خلال الآخر. وذلك حتّى إن تعلّق الأمر بتطوير حبّ الذّات. «من قبيل **المفارقة العجيبة، أنّي إذا ما توقّفت عن النّظر إلى نفسي ونظرتُ إلى أولئك الّذين يُحيطون بي فإنّي أتعرّف إلى نفسي دون التّفكير في فعل ذلك: عندما أكفّ عن السّعي وراء خيري الخاصّ وأبحث عن خير الآخر، أعثر كذلك على الخير الّذي يخصّني**»[1]. وهكذا فإنّ ذلك الّذي يسير على أرضيّة الحكمة يستخدم ضرورةً طريقَ الحبّ.

الحكيم هو ذلك الّذي نجح في إقامة حوارٍ بين جزئه الكلّيّ وجزءِ المُفرَد. لقد تعلّم أن يُحبّ كلَّ ما يقع تحت بصره، لأنّه يعلم كيف يتعرّف إلى الكلّيّ في صميم الجزئيّ. مثل هذا التّعلّم للحبّ يقود الإنسان إلى أن يتبرّع للإنسانيّة بتفرّده. مثال على ذلك، نذكر سقراط. كان يقول إنّه يشعر بالمسؤوليّة إزاء مُواطنيه وإنّه مكلَّفٌ بمهمّة. أثره الفلسفيّ ليس كتابًا، بل حياته وموته. لقد وهب نفسه بالكامل.

**أنا على ذمّة الفقير كما الغنيّ دون تمييز [...] أنا رجلٌ وهبتني الآلهة للمدينة: تسألون عمّا إذا كان يمكنُ، من وجهة نظرٍ إنسانيّة، الإعراضُ، مثلما فعلت أنا، عن كلّ المصالح الشّخصيّة [...]**

---

(1) انظر:

Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, op. cit., p. 186.

لسنوات عديدة، وذلك فقط للاهتمام بكم [...] بِحَثّ كلّ واحد منكم على أن يصير أفضل[1].

مع ذلك، ليس في استطاعتنا أن نمنح سوى ما يتوفّر على قيمةٍ في نظرنا، لأنّ الهبة الحقيقيّة ليست تنازلًا أو تخلّيًا أو تضحيةً أو حرمانًا أو إفقارًا. بل على العكس من ذلك:

**تُمثّل أسمى درجات التّعبير عن القوّة. ضمن فعل العطاء نفسه، أختبر قوّتي، غِنى نفسي وقدرتي. هذه التّجربة القصوى للحيويّة والقوّة تغمرني بالفرح. أختبر نفسي من موقع إنسانٍ ممتلئٍ، جَوَّادٍ، حيٍّ، ومن ثمّ بوصفي إنسانًا سعيدًا**[2].

يمنح الحكيم من نفسه تلقائيًّا، بل لاإراديًّا، لأنّ الحيويّة تفيض عن كينونته. الحكمة هي أسمى تعبيرٍ عن حبّ الحياة، والإنسانُ الحكيم هو إنسانٌ سعيد، لأنّه يحقّق الشّيء الوحيد الّذي يمنح وجودَه معنًى؛ يعني أن يُحبّه. «**إنّ إثبات حياتنا، سعادتنا، نمائنا وحرّيتنا يتجذّر في قدرتنا على الحبّ**»[3].

ترتبط الحكمة حتمًا بالحبّ، لأنّ الحكيم يعلم أنّه كي يُحبّ غيرَه حبّا مُمتلئًا، يجب أن يتعلّم في البدء أن يُحبّ ذاته، بل يتعلّق الأمر،

---

(1) انظر:

Platon, cité dans Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie...*, op. cit., p. 69.

(2) انظر:

Erich Fromm, *L'art d'aimer*, Éditions Desclée De Brouwer, 1956, p. 40.

(3) انظر:

Ibid., p. 79.

وفق عبارة آلان، بالمسؤوليّة. «**ما لم نقله بما يكفي، هو أنّ من باب الواجب أيضًا نحو الآخرين أن تكون سعيدًا [...] كذلك لا يوجد ما هو أكثر عمقًا في الحبّ من القَسم على أن تكون سعيدًا**»(1).

من ناحيتي، أعلم تمامَ العلم أنّ من أجمل أفعالي الحكيمة هو أنّي قرّرتُ أخيرًا أن أعيش، لأنّي بدأت في تلك اللّحظة أرغبُ في المزيد من الحبّ، أرغب في أن أُحبّ على نحوٍ أفضل... لكنّي أعلم أيضًا أنّه ما كان لي أن أحقّق ذلك لو لا هذا التّحويل العميق لوجهة النّظر، وهو تحويلٌ منّتْ به عليَّ الفلسفة. بتمكيني من تبنّي وجهة نظر الكُلّيّ، سمحت لي الفلسفة بمُعانقة وجودي ضمن منظورٍ شامل، وليس فحسْب وفق زاويةٍ مفرَدةٍ تَعوّدتُ من خلالها على بناء آرائي وإرساء أحكامي. بالنّفاذ الواعي إلى مجال الكُلّيّ، تحوّل تصوّري برمّتِه عن الخير، ومن البديهيّ أن تكون لمثل هذا التّغيّر تداعياتٌ مباشرةٌ على ضميري. لكنّ ما سمح به هذا اللّقاء مع الكُلّي أيضًا، وهو ما سيتعلّق به السّؤال في الفصل اللّاحق، هو إنشاء حوارٍ فلسفيٍّ مع الوجود، الّذي تحوّلت ضمنه طريقتي في التّفكير.

---

(1) انظر:
Alain, cité par Thomas De Koninck, *Réflexions sur le bonheur*, conférence prononcée à l'Université Laval dans le cadre de la semaine de prévention du suicide, 5 février 2005.

## الفصل التّاسع

# عقدُ حوارٍ فلسفيٍّ مع الوجود

إنّك لا تزال شابًّا، غضًّا في مواجهة الأشياء، وإنّي لذلك أرجوك بكلّ جوارحي أن تتحلّى بالصّبر إزاء ما ظلّ عالقًا في قلبك. لتَعزمْ على أن تُحبّ أسئلتك ذاتها كما لو أنّ كلّ سؤالٍ يمكن أن يكون غرفةً مُغلقةً أمامك، مثل كتابٍ كُتب بلغةٍ غريبةٍ عنك. لا تبحث الآن عن إجاباتٍ يمكن ألّا تظفر بها، لأنّك لن تعرف كيف تحوّلها إلى ممارسة، أو كيف «تحياها». ناهيك أنّ الأمر يتعلّق تحديدًا بأن تغنم من حياتك كلَّ شيء. فليقتصرْ عيشك الآن على أسئلتك، ربّما، تنتهي بذلك إلى الدّخول يومًا مّا، دون أن تدري، في الإجابات[1].

نحن نَحمِل كلمة «حبّ» على كلّ أنواع الظّواهر الّتي تختلف جميعها بعضها عن بعض. نُحبّ أن نلعب الغولف، نحبّ حرارة الصّيف، نُحبّ أن نتلقّى الزّهور، نُحبّ سيّارتنا الجديدة، نُحبّ الضّحك، نُحبّ عائلتنا، نُحبّ أنفسنا... نستعمل هذه الكلمة دون توقّفٍ إلى درجة أنّها فقدت معناها. عثرت في دفتر مُذكّراتي

---

(1) انظر:

Rainer-Maria Rilke, *Lettres à un jeune poète*, Bernard Grasset, Paris, 1937, p. 42.

على نصٍّ يُوضّح جيّدًا اللّبس الّذي كان يسود داخلي في ما يتعلّق بالحبّ. سنرى فيه الكيفيّة الّتي يختلط بها إدراكي لـ«الحبّ الجارح» بإدراكي لـ«الحبّ المُحرِّر».

## مقطع من يوميّاتي

*رسالة إلى الحبّ*

*من أنت إذَن لتُوصلني إلى مثل هذه الحال؟ تقلِب كياني وتُعذّبني إلى ما لا نهاية، ومع هذا لا يسعني إلّا أن أشكرك. أستقبلك في كلّ مرّةٍ بالسّذاجة نفسها، والاستهتار نفسه. ما الّذي يجعلني أثق بك على الرّغم من ذكرى الآلام الماضية. شيءٌ مّا في صدري يعلم أنّك جوهر الحياة ذاتُه. أخضع لك عن طيب خاطر، أقبل الرّقص الّذي تجرّني إليه، حتّى إن كنت في بعض الأحيان، تدوس على قدميَّ وتسحقني.*

*من أنت؟ من أين تستمدّ هذه القدرةَ المترامية؟ تمتلك القوّة الّتي للماء وعمقه ويصعب كذلك الإمساك بك. لا أستطيع تملّكك، ومع ذلك، فتلك رغبتي العزيزة على نفسي. أنت في كلّ مكانٍ ولا مكان لك.*

*تتلاشى من بين أصابعي لحظةَ أعتقدُ أنّي أمسكت بك. لا أمل في تدجين هذا الحيوان الجميل المتوحّش. لحظةَ أظنّ أنّي روّضتك، وأحكمتُ قبضتي عليك، تُخرج مخالبَك وتجرحني أو تُسلّم نفسك، بطريقةٍ غريبة، للموت.*

*بفضل طبيعتك المُزدوجة تتعاقب المتناقضات بحضورك. فأنت تمنح في الآن نفسه الأمانَ والخطر؛ الفرح والحزن؛ الحياة والموت؛*

الحرّية والعبوديّة؛ الثّقة والشكّ؛ الخوف والطّمأنينة؛ القوّة والضّعف؛ الرّجاء واليأس؛ الضّحك والدّموع... طائفة من المشاعر تُقيم فيك.

واحدٌ ومتعدّدٌ، تَمثُل لي في أشكالٍ متنوّعة. لا أستطيع تعريفك إلّا أنّي أشعر بالحاجة إلى ذلك. أنت التحدّي الأعظم للأحاسيس وعقبةٌ يتعذّر على التّفكير تخطّيها. معقّدٌ ومع ذلك بسيطٌ جدًّا... أنت عظيمٌ جدًّا ورحبٌ جدًا، تُخيفني، أحتاج إلى أن أُقيّدك، أن أسجنك، أن أضع لك حدودًا، بيد أنّي أعلم، أنّه بمجرّد حدوث هذا، لن تكون هنا أبدًا. عندما أبحث عنك، يصعب العثور عليك وحين أفقد رغبتي فيك تفرض عليّ نفسَك. أنت تُشرّع قانونَك الخاصّ وعلى الجميع أن يخضعوا لذلك. أنت حرٌّ ومع ذلك تَسجُن. هل أنا ضعيفةٌ إلى هذا الحد لكي أخضع لنورك، وكثافتك؟

من دونك، لا أكون. من دونك، الحياة عدمٌ ولا معنى لأيّ شيء. أجهل إن كنتَ شرًّا أم خيرًا، ربّما لست هذا أو ذاك؟ تبدو متعاليًا عن كلّ هذا، أنت داخل هذا العالم وخارجه، أنت في داخلي ومتخارجٌ عنّي، خارجَ كلّ الانتظارات. في الأصل، لستَ سوى ما أنت عليه وأنا من أسأت فهمك، أنا الّتي لا أعرف كيف أعيش إلى جانبك. أنا الّتي تجهل كيف تُحبّ. أنا الّتي تتألّم من سوء فهمها لك، وتعاني من غيابك، أنا من تعاني من حضورك. وأنا أيضًا، أنا وحدي من تعاني من هذا الوجود.

هل يمكنك أن تعلّمني كيف أعيش؟ هل يمكنك أن تعلّمني ألّا أخضع لك؟ تعلّمني كيف أنضمّ إلى رقصتك دون أن أتعثّر؟

تعلّمني كيف أتنفّس دون أن أختنق، أن أمشيَ دون أن أسقط، أن أُحبّ دون أن أبكي... هل في استطاعتي ألّا أتألّم بسببك؟ هل بإمكاني أن أمنحك ثقتي وأتبعك إلى حيث ترحل بي؟ هل يجب عليّ أن أنسى الماضي؟ هل أنت حقًّا مسؤولٌ عن ألمي؟ ألستُ أنا في الحقيقة من خيّبت ظنّك؟ لمَ ينبغي عليّ أن أخافك وأنت الدافع الحيويّ الّذي يهب حياتي معنًى؟ هل إنّ الحياة هي ما أخاف أم أخافك أنت؟ هل خوفي منك أنت أم من أثرك في نفسي؟ من عدم قدرتي أن أعيشك، أن أتركك تسري في كياني، أن أتركك تجتاحني لتُصيّرني إنسانةً أخرى؟ هل تُحوّلني حقًّا إلى إنسانةٍ أخرى أم إنّك، على العكس، تسمح لي بأن أصير في آخر الأمر الإنسانةَ الّتي أكونها؟

عندما تكون حاضرًا في داخلي، أشعر أنّي أقرب ما يكون إلى نفسي، أقرب ما يكون إلى الآخرين وإلى الحياة. تُغيّر نظرتي وتجعلني أرى الجمالَ حيث لم يكن بوسعي في العادة أن أراه. تُغيّر كياني وتمنحني الرّغبة والقوّة لأقوم بثورةٍ داخليّةٍ كنت أحتاج إليها بشدّةٍ لأحيا. تُغيّر الحياة الّتي بداخلي، هذه الحياة القاحلة، هذه الحياة الّتي تألّمت من الموت. كيف لا يؤلمني غيابك؟

أودّ لو في استطاعتي أن أحبّ من دون أن أقمع نفسي وأفرض عليها قيودا، لكن كم أنا ضعيفة تحت سطوتك. أحبُّ وأخاف أن أضيع في الآخر... ربّما طريقتي في الحب هي ما جعلتني أتألّم وليس الحب. الحبّ في حدّ ذاته ليس شيئًا أهابه، وإنّما أهاب نفسي...

*الحبّ دائما في داخلي، لكنّ خوفي يسجنه ويمنعه من الخروج، من التّمظهر. هذا الحب الّذي لا يعبّرعن نفسه، ينخُرني من الدّاخل، ولكي يُغذّيني يجب أن يُعاش ويتشارك. يجب أن يخرج منّي، لكن دون أن يفارقني.*

*هل ينصفني طول الرّجاء؟*

*آذار 2001*

لا يبدو أنّ هذا النّص قد تضمّن تمييز الحبِّ المعيش في الحياة اليوميّة من الحبّ المثاليّ، يعني على النّحو الّذي يجب أن يكون عليه. مثل هذا التّوضيح كان يمكن أن يسمح لي بالتّموقع أفضل ضمن بحثَين، فبعدم تمييز أحدِ وجهَي الحبّ من الآخر، كنت سأظلّ عالقةً ضمن رؤيةٍ غير متماسكة.

منذ اللّحظة الّتي بدأت أعي فيها عدمَ معرفتي ما يكونه الحبّ حقيقةً، شعرتُ بالحاجة إلى وضع بعض التّمييزات. لكنّ هذه التّمييزات سرعان ما تحوّلت إلى تصوّرَين للحبّ، وكان من اللّازم إقامةُ حوارٍ بين هذَين التّصوّرَين المتعارضَين، حتّى يتسنّى لي فكّ الارتباط مع هذا التّمثّل المُنحدر من الثّنائيّة الأفقيّة والبدء بتعقّل الحبّ بطريقةٍ أكثر تدرّجًا.

بعبارةٍ أخرى، كان «التّثليث» في حكم الاستحالة بالنّسبة إليَّ ما لم أتوفّر سلفًا على زاويتَين متمايزتين. بيد أنّه بمجرّد أن تمّ هذا التّمييز، كنت مُلزَمة بتوحيدهما من جديدٍ كي أتجنّب مناخَ الحرب الملازم للثّنائيّة الأفقيّة. وهكذا، بدا الأمر كما لو أنّي قد عُدت،

بكيفيّةٍ مّا، إلى نقطةِ بدايتي، يعني إلى تصوّرٍ للحبّ هو في الآن ذاته منبعٌ للمعاناة والتّحرّر.

تساءلتُ طويلًا، عقب ذلك، لماذا أتّبع كلَّ هذا المسار للتّفكير في الحبّ، إذا لم يكن ذلك، في نهاية المطاف، سوى من أجل العَود على بَدء. صرتُ مهووسةً بهذا السّؤال بعضَ الوقت، ومنه انبجست ريبتي الأولى إزاء اللّغة... هل كان بإمكان الكلمات أن تلعب دورًا في ما يتعلّق بمعاناتي؟ أيمكن أن تكون هي ما ولّد في داخلي هذا الخلط الّذي غالبًا ما جعلني أعتقد أنّ الحياة عبثيّة؟ أيمكن كذلك أن تكون الكلمات هي ما أصّل لانقسام داخلَ الإنسان؟

بالرّغم من ذلك، بدا لي أنّه لم يكن بإمكاني التّوصّل إلى مثل هذه الاستنتاجات، بما أنّ كلّ هذا التّفكير حول الحبّ، حتّى إن بدا لي أنّه أوصلني إلى الموقع نفسه، أعادني، في الحقيقة، مُختلفةً عمّا كنت عليه... كما لو أنّي عُدت إلي بيتي بعد رحلةٍ طويلة. «بيتي» ظلّ دائمًا على حاله، لكن، أنا، تغيّرت، وهكذا لم أعد البتّة أرى الأشياء بالكيفيّة ذاتها.

ليس الحبّ إذَن في حدّ ذاته الّذي تغيّر، بل طريقتي في تصوّره. بتمييز الحبّ كما كان يَمثُل في حياتي من الحبّ كما كنت أريدُ له أن يكون، استطعت أن أصيرَ مسؤولةً عن الطّريقة الّتي أُحبّ بها. لأنّي تمكّنت، بإقامة حوارٍ بين الاثنين، من رسم خطّ سيرٍ يسمح لي بتعلّم كيف أحبّ على نحوٍ أفضل.

## تعلّم الكلام كشرط لتعلّم العيش

نقول إنّ الفلسفة هي تمشٍّ عقليٌّ، وذلك صحيح. لكنّنا غالبًا ما ننسى القول أيضًا إنّها ذاتُ طبيعةٍ وجدانيّة. على النّقيض ممّا نميل إلى اعتقاده، فإنّ الوجدانيّة والعقلانيّة لا تتعارضان. بل على العكس تمامًا، يجعلهما تمايزُهما متكاملتَين، تتغذّيان إحداهما من الأخرى. كمثال على ذلك، نجد أنّه بينما تنزع العقلانيّة الخالية من الشُّحنة الوجدانيّة إلى أن تصير منطقًا باردًا وتكون علّة أخطاء الحُكم، يستطيع الوجدان الخالي من الشّحنة العقلانيّة أن ينزاح بكلّ سهولةٍ نحو الإفراط ويصير انفعاليًّا [passionnelle]. ويترتّب على هاتَين الحالتَن ضياعُ الحرّية. «**في ما يتعلّق بالحقيقة، لا يوجَد واقع إلّا عند إنسانٍ تكون أفكاره محسوسةً وأحاسيسه مفهومة**»[1].

إذا كانت الفلسفة، من ناحيةٍ أخرى، بحثًا عن المعنى كما أُقرّ بذلك، فإنّه لا يوجد إذَن تمشٍّ فلسفيٌّ حقيقيٌّ من غير أن يُوجد سلفًا سؤالٌ نكون أمامَه مُلزَمين ببذل ما في وسعنا للعثورعلى أرضيّةٍ لجوابٍ مُرضٍ. بعبارةٍ أخرى، من أجل أن نبحث، يجب أن نكون في حلٍّ من شيءٍ مّا، وهذا الحرمان الّذي يُسبّب إحباطًا، ومعاناة، يُستخدَم محرّكًا ووقودًا للبحث. ما هو أكثر أهمّيةً في المسار الفلسفيّ إذَن ليس الجواب بقدر ما هو السّؤال باعتباره المُدشّنَ

(1) انظر:

Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1953, p. 53.

للبحث. بالتّوازي مع ذلك، كلّما عظُم الإحباط، بدت الحاجة إلى إيجاد جوابٍ مُلحّةً وكان الانخراط في البحث مهمًّا.

كيف لنا ألّا نفكّر، إذَن، أنّ الفيلسوف إذا سَخّر كلّ طاقته ووقته لمحاولة الإجابة عن سؤال «لماذا» الوجود؟، فإنّما ذلك تحديدًا لأنّه يصرف همّته للبحث عن جوابٍ لـ«كيف نحيا جيّدًا؟». وبناء على ذلك، ليس للفلسفة من نشاطٍ يمكنه أن يكون تجريدًا محضًا، إذ هي في صلةٍ مباشرةٍ بالحياة وتتجذّر تمامَ التّجذّر في الوجود. **«إنّ خطاب الفيلسوف الّذي لا يُعنى بأيّ انفعالٍ إنسانيٍّ هو خطابٌ خاوٍ. مثلما أنّ الطّبّ يكون عديمَ الفائدة طالما أنّه لا يُعالج أمراضَ الجسم، فإنّ الفلسفة تكون كذلك بلا جدوى إذا لم تُبدّد انفعالَ النّفس»**[1]، بحسب إبيقور. كذلك، عندما يكتشف الفيلسوف المفاهيم، فهو لا يفعل ذلك عمومًا من أجل متعة ألعاب التّجريدات الفكريّة وحسْب، بل بالأحرى لأنّه يعلم أنّ: **«بإمكاننا، متى أردنا، أن نُرجع فنّ العيش كلّه إلى استعمال اللّغة استعمالًا جيّدًا»**[2].

---

(1) انظر:

André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Éditions universitaires de Fribourg, Suisse ; Éditions du Cerf, Paris, 1993, p. 25.

(2) انظر:

Simone Weil, *Leçons de philosophie*, Librairie Plon, 1959, p. 182.

## اللّغة باعتبارها منبعَ الأخطاء

تُؤثّر الكلمات، وبالخصوص كيفيّةُ استعمالنا لها، في كلّ أبعاد وجودنا. نحن نستعمل الكلمات من أجل التّواصل مع الآخر، لكن أيضًا كي نُفكّر، بعبارةٍ أخرى، من أجل أن نتواصل مع أنفسنا. نستخدم اللّغة أيضًا لتسمية الواقع الّذي يُحيط بنا ولنتوفّر، بهذه الطّريقة، على قدرٍ من التّحكّم، ومن السّلطة عليه. بما أنّ الإنسان يرتبط باللغة على هذا النّحو، كم من إشكالٍ يُمكن أن يُسبّبه استعمالُ الكلمات على نحوٍ سّيئ؟ كم هي الكلمات الّتي انزاحت عن معناها وصارت بذلك كلماتٍ خاوية، بمعنى كلمات لا تستند إلى أيّ واقعٍ؟ كم هي الاعتقادات الزّائفة الّتي ولّدتها أخطاءُ الحُكم الصّادرة عن استعمال هذه الكلمات الخاوية؟

الكلمات هي اختصارٌ عجيبٌ من أجل التّواصل مع الآخر، إذ بنُطقنا لبعض الأصوات، ندّخر كلَّ هذه الجهود الّتي يتعيّن علينا بذلها حتّى يتوصّل الآخر إلى فهم ما نرجو أن نُبلِغه إيّاه. من ناحيةٍ أخرى، كلّ أولئك الّذين اضطرّوا إلى التّواصل مع شخصٍ يتكلّم لغةً أجنبيّةً يعرفون إلى أيّ مدًى يمكن أن يصبح تبادلُ مجرّد معلوماتٍ أمرًا مُملًّا. لنتخيّلْ لحظةً ماذا يمكن أن تكون عليه حياتُنا من دون لغة؟

بالرّغم من أنّ للكلمات نفعًا لا تشوبُه شائبةٌ، يُمكنها أيضًا أن تُوصّل لضياعٍ حقيقيٍّ للمعنى. إنّ القدرة على تسمية الأشياء هي، في واقع الأمر، على درجةٍ من العظمة تجعلنا ننسى، تدريجيًّا،

أن نقدّر الكلمات في حدّ ذاتها، يعني من جهة كونها رموزًا، ونخلط بينها وبين الواقع ذاته. على أيّ نحوٍ يكون ذلك إشكاليًّا؟

ومن أجل فهم أفضلٍ لدلالة فقدان المعنى الّذي يَحدُث عند حلول الرّمز محَلّ ما يُمثّله، لنضرب مثلًا: النّقود رمزٌ إلى الثّراء[1]. بيد أنّ الثّراء الحقيقيَّ ليس النّقود، بل بالأحرى الماء، الغذاء، الموادّ المستخدَمة في بناء مأوًى واللّباس الّذي يقينا البرد، إلخ... ليس للمال من قيمةٍ سوى أنّه الوسيلة الّتي أُعطينا إيّاها لتيسير المبادلات التّجاريّة وحتّى لا نكون دائمًا في صراعٍ مع صعوبات المُقايضة. عندما ننسى أنّ المال هو رمز الثّراء وتصير رغبتنا في المال من أجل المال، فنحن في مواجهة فقدان المعنى الحاصل بفعل أنّ الرّمز صار أكثرَ واقعيّةً من الشّيء الّذي يُمثّله. وهكذا، فإنّنا إذ ننسى أنّ الثّراء يتوافق، في الحقيقة، مع القدرة على تحصيل العناصر الضّروريّة للبقاء (الماء، الغذاء، المأوى، إلى غير ذلك)، ننسى في الوقت نفسه أنّ الثّراء الحقيقيّ، في نهاية المطاف، هو الحياة.

خسارة المعنى الّتي تَحصل لحظةَ نسياننا أنّ دور الكلمات هو في التّعبير عن الواقع، وليس تملّكه، تتشابه مع تلك الخسارة المُتمثّلة في التّعاطي مع المال على أنّه الثّراء في حدّ ذاته. في الواقع، الإشكال هو أنّ «**كلّ تعريفٍ، كلّ وصفٍ، يترك في الظلّ كلَّ ما هو أكثر**

---

(1) انظر:
Alan Watts, *Bienheureuse insécurité*, Éditions Stock, 1981 [1951], p. 50.

أهمّية»[1]. وإن كانت الحال هكذا، فذلك لأنّ الأشياء الواقعيّة تتغيّر، في حين أنّ الكلمات ثابتة. يعبّر آلان واتس جيّدًا عن فقر اللّغة هذا كما يلي: «**تحديدًا، لأنّ في طبيعة الكلمات والأفكار وكذلك استعمالها أن تكون مُحَدَّدة، ومُعرَّفةً ومعزولةً، يصعبُ جدًّا أن نُوصِّف خاصّية الحياة الأكثر أهمّيةً - يعني حركتها وانسيابها**»[2]. بعبارةٍ أخرى، على الرّغم من أنّه ليس من المُريح أبدًا أن نكون في مواجهة التّغيّر باستمرار، فإنّ الرّغبة في شيءٍ آخر يُغاير الحركة، هو أن نرغب في ما ليس من قبيل الحياة، أن نرغب في شيءٍ من قبيل الموت.

## مشكلة «الإيغو» ومفهوم الأمان

هذا الخلط بين الرّمز والشّيء الّذي يُمثّله (مثال ذلك، بين المال والثّراء الّذي يُمثّله) يُحدث انزياحًا في المعنى الّذي يتحقّق أيضًا داخل الإنسان ويُمكن أن يُؤصّل لانقسامٍ داخليٍّ حقيقيٍّ. «**عندما يستطيع إنسانٌ مّا أن يُسمّيَ ويُعرّف نفسه، يشعر أنّه ماهية. يصل أيضًا إلى الإحساس، تمامًا مثل الاسم، بأنّه مُنفصلٌ وثابت، أمام عالم الحياة الواقعيّ والمتقلّب**»[3]. إنها بالتّحديد هذه النّواة الّتي تُقاوم تدفّق الحياة، أو تعتقد أنّها تُقاومه، هي ما يُسمّيه واتس «إيغو» [ego].

---

(1) انظر:

Alan Watts, *Bienheureuse insécurité*, op.cit, p. 54.

(2) انظر:

Ibid, p. 53.

(3) انظر:

Ibid., p. 52.

**يجري الأمر كما لو أنّنا كنّا منقسمين إلى جزأين متمايزَين جدًّا. من ناحيةٍ، يوجد «الإيغو» الواعي [...] ومن ناحيةٍ أخرى يُوجد «الأنا»، ويُشكّل الأنا جزءًا من الطّبيعة [...] يُبرز «الإيغو» نفسه بما هو كائنٌ عاقل، ويَنقُد دونَ هوادةٍ انحرافَ «الأنا»، وانفعالاته الّتي تُربكه، وواقع أنّه يتعرّض للألم بسهولةٍ وللأمراض القاهرة وكونه يتوفّر على أعضاء قابلةٍ للتّلف، وتملُّكه شهواتٍ لا يُمكنها أن تُشبَع أبدًا**[4].

ولأنّ «الأنا» يرتبط بجسدنا على هذا النّحو (ومن ثَمّ يكون عُرضةً إلى المعاناة الجسديّة والنّفسيّة على حدّ السّواء (ولأنّنا نخشى كثيرًا أن نُعاني، فلا خيار لنا سوى أن نتحصّن بفكرنا. لكنّ ما كان في البداية مجرّدَ هروبٍ من المعاناة سيميلُ سريعًا إلى أن يصير هروبًا مُعمَّمًا، يعني هروبًا من الحياة. بهذه الطّريقة، فإنّ الإنسان، إذ يلجأ تدريجيًّا إلى فكره باعتباره ستارًا يحميه من الوجود، يكشف عن «الإيغو» بما هو كيانٌ منفصلٌ عن «الأنا». «الإيغو» الّذي لم يكن أوّلَ الأمر سوى وسيلةٍ لتحاشي المعاناة، صار إذَن، بما هو كيانٌ منفصلٌ عن «الأنا»، غايةً في ذاته.

«الإيغو» هو إبداعٌ إنسانيٌّ بهدف الحدّ من انعدام أمانه أمامَ زوال الحياة. ويبدو أنّ هذا القلق الّذي نختبره إزاءَ سَيَلان الحياةِ ينحسر لحظةَ ملامسة **«هذا الشّعور بأنّه يُوجد في داخلنا أصلٌ ثابتٌ يُقاوم**

---

(4) انظر:

Alan Watts, *Bienheureuse insécurité*, op.cit, p. 44.

تسرُّبَ الزّمن وتقلّبات الحياة»[1]. لذلك، نحن ننزع إلى التّماهي مع «الإيغو» الخاصّ بنا، بما أنّه هو ما يمنحنا هذا الشّعور بالأمان الّذي نصبو إليه... لكن في الحقيقة، كلّ هذا ليس سوى من قبيل الوهم، لأنّ «الإيغو» ليس شيئًا مستمرًّا فينا، بل يشكّل جزءًا من «الأنا» وهو يخضع بالقدر نفسه للحركة والزّوال.

**نحن نميل بسهولة إلى نسيان أنّ الوعي في حدّ ذاته لا يحيا إلّا لأنّه في حركة. فهو يمثّل جزءًا، بقدر ما هو نِتاجٌ للدّفق المُتغيّر الّذي يَكونه الجسد ومجموع العالم الطّبيعيّ ويشكّلان جزءًا منه. إذا درسنا ذلك بتروٍّ، فسنكتشف أنّ الوعي -ما نسمّيه «الإيغو»- هو في الواقع تدفّقٌ للتّجارب، للأحاسيس والأفكار، تُنشّطه حركةٌ دائمة[2].**

لكنّه أيضًا «وهمٌ»، لأنّ «الإيغو» في الواقع، هو ما يُؤصّل لهذا الإحساس بعدم الأمان الّذي يعتبر نفسه ترياقًا له.

**إذا ما أردتُ أن أكون في أمان، أي بمنأًى عن سَيلان الحياة، فذلك يعني أنّي أريد أن أكون منفصلًا عن الحياة. بيد أنّ هذا الإحساس ذاته بالانفصال هو ما يجعلني غير مُؤَمَّنٍ. الكينونة -في- أمان تعني عزل «الإيغو» وتعزيزه، لكن هذا الإحساس بأن أكون «إيغو» معزولًا هو ما يُرعبني ويجعلني أشعرُ بالوحدة. بعبارةٍ أخرى، كلّما كنتُ في أمانٍ تطلّعتُ إلى المزيد من الأمان. أو، لكي**

---

(1) انظر:

Alan Watts, *Bienheureuse insécurité*, op.cit,, p. 96.

(2) انظر:

Ibid, p. 46.

**أُعبّر بشكلٍ أوضح: الرّغبة في الأمان والإحساس بعدم الأمان هما الشّيء ذاته**[1].

لقد كان لقُدرة الكلمات الفضلُ في أن أخذ الإنسان يعرّف نفسَه (وهو أمر مغاير لمعنى أن يفهم نفسه) ويعرّف تجربتَه. غير أنّه ترتّب على هذا المسار فصله عن التّجربة بخلق صراعٍ بينه وبين الطّبيعة، ذلك لأنّ التّعريف معناه العزل، والحال أنّ كلّ شيءٍ مُترابطٌ ضمن الطّبيعة. «**بعدم فهمه أنّه هو نفسه جزءٌ لا يتجزّأ من التّدفّق المُتغيّر، سيحاول الإيغو العثورَ على معنًى للعالم وللتّجربة بـ«تثبيتهما». وإنّه على هذا النّحو نصل إلى الحرب بين الوعي والطّبيعة، بين رغبة الاستمرار وحقيقة التّدفّق**»[2]. بعبارةٍ أخرى، إنّ هذه الرّغبة في تثبيت الوجود هي ما يؤصّل للثّنائيّة الأفقيّة، وذلك لأنّي بتثبيتي للواقع، أنفصل عن الواقع وأخلق صراعًا وتضادًّا حيثما وُجِدَت وحدة. كذلك، بانعدام الوعي الكافي بهذا التّضادّ، لا أستطيع استهلالَ الحوار الضّروريّ لإعادة التّوحيد والدّخول في الثّنائيّة العموديّة. وهكذا، ينتهي هذا الفصل الّذي يُحدثه «الإيغو» بين الأنا والطّبيعة إلى توليد معاناةٍ ميتافزيقيّة.

بحكم انقسامنا الدّاخليّ بين «الأنا» و«الإيغو» نكون باستمرارٍ في صراعٍ ضدّ أنفسنا، وبالتّماهي مع «الإيغو» وفكّ الارتباط مع

---

(1) انظر:

Alan Watts, *Bienheureuse insécurité*, op.cit,, p. 92.

(2) انظر:

Ibid, p. 48.

«الأنا»، يعني مع ما يُمَكّنني من النّفاذ إلى كُلّيَتِي، أفتح البابَ أمام المعاناة الميتافزيقيّة المُنبثقة عن غياب المعنى.

## استكشاف الإحساس بالعبث

حيث نلامس حدود اللّغة، وحدود المعقول، يُوجَد الواقع. ويتعلّق الأمر بتجربةٍ عينيّةٍ يترابط ضمنها كلّ شيء. ولهذا السّبب يكون من الصّعب جدًّا الحديث عنه، لأنّه لا توجد بدايةٌ أو نهاية. على الرّغم من أنّ بمقدورنا أن نَقسِم، ونُقارن، ونُكثّف، تظلّ هناك دومًا نواةٌ يتعذّر بلوغها تجعل كلّ تعريف غير مُرضٍ، غير تامٍّ ومُتشذّرٍ. ليس في استطاعتنا أن نُعبّر عمّا هو جوهريٌّ بالنّظر إلى تعقيد الواقع. «**كلّ ما هو بسيطٌ يكون غير قابلٍ للتّعبير عنه. لا يمكن لبنائيّة اللّغة سوى التعبير عمّا هو مُركّب، عمّا يمكننا تقسيمه تِباعًا إلى أجزاء. لكنّ اللّغة ليس بوسعها أن تقول شيئًا بخصوص ما هو غير قابلٍ للتّجزئة**»[1]. وهكذا، يجب على اللّغة أن تستخدم التّجريد و«تُشرّح» الواقع. وحين ننسى أنّ هذه التّقسيمات وهذه التّعريفات غيرُ تامّةٍ، فنحن نفسح المجال للخطإ، لأنّ كلّ تجريدٍ هو بمثابة الاختزال.

يذكّرنا هذا بألبير كاميه الّذي يتحدّد العبث في نظره باعتباره الطّلاقَ الواقع بين تطلّعات الإنسان وصمت العالم الّذي يعيش

(1) انظر:

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Éditions Gallimard, Paris, 1995, p. 140.

فيه. يشعر الإنسان، بموجب ذكائه، بالحاجة إلى الفهم، يعني إلى التّوحيد، إذ يَدين للعالَم بمطلب الألفة والوضوح. بَيد أنّه يمنح كلَّ ما يُحيط به طابعًا إحيائيًّا ويتحمّل الفشلَ الدّائم لعدم التّوافق هذا، ذلك لأنّه بينما تكون الكلمات مُحدَّدة، تخضع الأشياء الواقعيّة للتّغيّر.

**نعتقد أنّ من المستحيل أن نمنح حياتَنا معنًى إذَا لم نتوحّد لتوجيه تدفّق الأحداث ضمن شكلٍ صارم. لكي تتوفّر على معنًى، يجب على الحياة أن تُفهَم ضمن مصطلحات وقوانين وأفكارٍ ثابتة يجب أن تتوافق من جهتها مع حقائق خالدةٍ وثابتةٍ خلف المظاهر المُتحوّلة. لكن إذا كان هذا هو معنى التّعبير «إعطاء الحياة معنًى»، فقد أُنيطت بنا المهمّة المستحيلة لـ «تثبيت» التدفّق[1].**

على هذا النّحو، ليس العالم عبثيًّا في حدّ ذاته: إنّما محاولة الإنسان اليائسة، من أجل فهمه وتفسيره وتعريفه، هي ما يُولّد الإحساسَ بالعبث. غير أنّه بالرّغم من أنّ العبث لا يكون ضمن العالم ذاته، فذلك لا يعدم حضوره في العلاقة الّتي تُوحّد الإنسان والعالم. ثمّ إنّ هذه المسافة، وهذا البَون بين التّجربة المَعيشة واللّغة المُستخدَمة من أجل تسميتها، يخلقان هُوّةً سحيقةً يمكن أن تنبثق منها المعاناة الميتافزيقيّة. إنّ هذا ما يشهد عليه مارك-أندريه.

---

(1) انظر:

Alan Watts, *Bienheureuse insécurité*, *op. cit.*, p. 49.

في ضوء ما أتينا على قوله بخصوص المسافة بين الكلمات والشّيء الواقعيّ الّذي ترمز إليه، ما الّذي يمكننا أن نُجيب به شخصًا مثل مارك-أندريه؟ أمّا أنا فأرى أن نشرع في التّأكيد له أنّ إحساسَه بعبثيّة الحياة ليس زائفًا أو مجنونًا تمامًا ويمكنه أن يكون نقطةَ انطلاق، لأنّنا إذ نمنحه الفرصةَ ليتعلّق، على الأقلّ، بمشاعره الخاصّة، فذلك يمكن أن يسمح له باستعادة الصّلة بنفسه والتعرّف إلى قيمة ما يفكّر فيه ويشعر به.

إنّ معاناة مارك-أندريه هي في البداية وقبلَ كلّ شيء ميتافزيقيّة. طالما أنّه لن يتوصّل إلى وهب حياته معنًى، فسيكون من الصّعب عليه احتمال آلامه الجسديّة والنّفسيّة. من ناحيةٍ أخرى، كلّ أولئك الّذين سيحاولون أن يُبرهنوا له على أنّ معاناته ليست واقعيّة، ليس لها أيّ أساس، وغير ضروريّة، ليست سليمة وغير فعّالة، إلى آخر ذلك، لن يفعلوا سوى أن يُفاقموا شعورَه باللّاواقعيّة وغياب المعنى... لأنّه لم يتبقَّ له في تلك المرحلة سوى معاناته. إنّها الخيط الرّفيع الّذي يشدّه إلى الحياة، لذلك سنسبّبُ له ضررًا فادحًا إن نحن نزعناها منه (من خلال إنكارها، على سبيل المثال)، قبل أن يجدَ الوقت الكافي ليُعيد بناءَ نفسه. أعتقد، من جهةٍ أخرى، أنّ الانتحاريّ الّذي لم يعد يشعر بمعاناته الخاصّة هو ذلك الّذي يكون أقرب إلى الموت. لذلك، فإنّ ما يحتاج إليه مارك-أندريه ليس نفي معاناته الميتافزيقيّة، بل بالأحرى أن يصل إلى حالةٍ تسمح بإنتاج المعنى. على هذا النّحو سيكون قادرًا على أن

يستأنف حرّيتَه ويستعيد تدريجيًّا الرّغبةَ في العيش. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ الانطباع بعبثيّة الحياة الّذي يسود مارك-أندريه سيُفضي به إلى المعاناة، ومن ثمّ يمكنها أن تصير صدمةً للوعي غالبًا ما تكون ضروريّةً لاستيقاظ الآلة.

لكنْ ما هي طبيعةُ الإنسان حتّى يكون بمثل هذه الحاجة الملحّة إلى المعنى؟ فتطلّعه إلى الوحدة جعل منه كائنًا يرغب باستمرارٍ في تجاوز ذاته، يستشرف نفسَه في مثلٍ أعلى للحياة، لكنّه أيضًا كائنٌ غير مُشبَعٍ على الدّوام يُمكنه، بناءً على ذلك، أن يغرق في الحزن واليأس... من قبيل المفارقة، أعتقد أنّ هذا الوهن هو تحديدًا أساس حرّيّتنا، لأنّ «**توازنَه مهدَّد دائمًا بقدرة الإنسان على التّجاوز**»[1]. من أجل أن تعمل، لا تحتاج الآلة إلى أن يكون للحياة معنى، لأنّها إلى حدّ مّا مُصَمَّمة على شاكلة المَكَنة. إنّ الإنسان الحرّ هو مَن يكون في حاجةٍ إلى المعنى. وهذه الحاجة بقدر ما هي ملحّةٌ في داخله، تجعله يصير في غياب المعنى مُبدعًا له.

### الانتحار يطرح مسألة الكرامة الإنسانيّة

لطالما كانت مسألة الحرّيّة كامنةً في الانتحار، لأنّها تنطوي على ما مفادُه أنّ كلّ واحدٍ منّا مسؤولٌ عن مَنحِ حياتِه معنًى.

**يُذكّرنا الإنسان الّذي ينتحر بأنّ أساس معنى حياته وقيمتها يُوجد في كلّ واحدٍ منّا. «أنهض وحدي، وضمن القلق، نحو الوعي**

(1) انظر:

Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, *op. cit.*, p. 73.

**بكوني الأساس الّذي لا أساس له لكلّ القيم»، يقول سارتر. نحن مسؤولونَ عن المعنى، إنّه كرامتنا ومن أجل تأكيدها ضمن ما ينفيها في الحياة فإنّ البشر يتنازلون عن الحياة. الدّرس العظيم للانتحار هو أنّنا لا نستطيع منحَ موافقتنا على الوجود إلّا إذا كان بمقدورنا أن ننسحب منه**[1].

تجد الكرامة الإنسانيّة مصدرَها ضمن الحرّيّة، ولا يمكننا بأيّ حالٍ من الأحوال أن نُثبت قيمةَ الحياة إذا لم يكن لنا، في الوقت نفسه، إمكانُ رفضها. «**الإنسان هو الكائن الّذي لا تكون الحياة عنده بالضّرورة الخيرَ الأسمى، الهدف النّهائيّ. الإنسان هو الكائن الّذي لا يرغب في العيش بأيّ ثمن، هو ذاك الّذي يُقدم على إضراب جوعٍ إلى حدّ الموت من أجل شيءٍ يعتقد أنّه أرقى من الحياة**»[2]. لكن هل يجب علينا، في هذه الحالة، أن نفكّر في الانتحار من جهة كونه موتًا شائنًا أم، على العكس، باعتباره الملاذَ الأخير لكرامتنا، لأنّه ينطوي على حرّيّة الفعل والإرادة؟

**ما يرفضه الفلاسفة ليس الانتحار بما هو قرارٌ متعقّلٌ بمغادرة حياةٍ صارت، في نظر من يغادرها، غير جديرةٍ بأن تُعاش، وإنّما تشويه صورة الحياة الّذي يُعزى إلى العجز عن العيش، عن احتضان**

---

(1) انظر:

Lucien Guirlinger, *Le suicide et la mort libre*, Éditions Pleins Feux, Nantes, 2000, p. 55.

(2) انظر:

Ibid., p. 35.

**الديناميكيّة الخلّاقة وعن الشّعور بفرحة العيش، في نهاية الأمر، هذه الاستهانة وهذا الاستنقاص من الذّات[1].**

سنتبيّن جيّدًا الفرقَ بين هذَين الشّكلَين من الانتحار بتناول حالة سقراط كمثال. دعونا نستحضر ظروف موته. اتُّهِم سقراط بإدخال آلهةٍ جديدةٍ إلى المدينة وبإفساد الشّباب. نعلم أنّ فئةً قليلةً قد أدانته وأنّه كان بإمكانه طلب الصّفح فيُنْفى خارجَ أثينا. كذلك رأى البعض في هذا الفعل صورةً للانتحار. لكنّ الخيار الّذي أقدم عليه سقراط، أي قبوله شربَ السمّ في حين كان بإمكانه الفرار أو اختيار المنفى، هو قفزةٌ نوعيّةٌ مرّ بفضلها من الفيلسوف إلى الحكيم. كان سقراط، طيلة حياته، فيلسوفًا بامتياز. لم يكن حكيمًا، بل واحدًا من أولئك الّذين يسيرون نحو ذلك، وهم نادرون. كان فيلسوفًا طيلة حياته، لكنّ موته جعلَ منه حكيمًا. ليس في الحكمة، كما يقول الرّواقيّون، «أكثر» أو «أقلّ»:

**ليس للأمر من أهمّيّةٍ، على حدّ قول الرواقيّين، سَواء وُجِدْنا على مسافة ذراعٍ أو خمسمائة قدمٍ تحت الماء، فنحن لسنا أقلّ غرقًا. يوجد إلى حدٍّ مّا، فرقٌ جوهريٌّ بين الحكيم وغير الحكيم، بمعنى أنّ غير الحكيم هو وحدَه من يكون عرضةً لمقولة الأكثر أو الأقلّ، في حين يتوافق الحكيم مع كمالٍ مطلقٍ لا يقبل الدّرجات[2].**

---

(1) انظر:

Ibid., p. 57.

(2) انظر:

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op.cit., p. 84.

ما تقبّل سقراط حكمَ الاعدام إلّا من أجل خير المدينة، لأنّ خلاصَه كان يمكن أن يُعَدّ في الوقت نفسه ظلمًا إزاء المدينة. لقد كان يعيش بين البشر، وليس للحياة الإنسانيّة من معنى إلّا ضمن الجماعة. وهكذا، فإنّ عدم الخضوع لقوانين المدينة كان يمكن أن يكون إخلالًا بالعدالة على نحوٍ أنانيّ، لأنّ ذلك سيصبّ في مصلحته وحدَه. فضلًا عن ذلك، بما أنّه وَضَع العدالة في قمّة القيم الإنسانيّة، سيكون سلوك سقراط، بالهروب منها، غير مقبول. لقد أثبت موته إلى أيّ حدٍّ كان نموذجًا للنّزاهة.

الحكيم هو من يختار أن يهب حياتَه من أجل قضيّةٍ ذات معنى، بدلًا من أن يعيش حياةً تافهةً أو أن يقوم بفعلٍ يمكن أن ينقسم بسببه داخليًّا، يعني يضطرّه إلى أن يفعل على نحوٍ مغايرٍ لما يُفكّر فيه. ومع ذلك، لا أحد يُحبّ بمقدار حبّ الحكيم. ثمّ إنّنا إذا قارنّا الفعل الحرّ عند كائنٍ مثل سقراط الّذي يقبل الموت لأنّ للعدالة عنده قيمةً أكبر من حياته الخاصّة، بفعلِ مارك-أندريه الّذي ينتحر لأنّه غير قادرٍ على العيش، تبيّنّا جيّدًا أنّه لا يمكننا الحديث عن ضربٍ من الحرّيّة يكون هو نفسه في كلتا الحالتين. لكن علامَ ترتكز حرّيّة سقراط؟

يُقال إنّ عرّاف معبد دلف هو من أعلن سقراط أكثر النّاس علمًا. يبدو أنّ سقراط كان أوّلَ من فُوجئ بذلك، ومن أجل أن يفهم، شرعَ في استفسار أولئك الّذين يعدّهم هو نفسه حكماء. الاستنتاج الّذي استخلصه من ذلك هو أنّه كان أكثر منهم حكمةً،

إذ اعترف بأنّه لا يعرف شيئًا. بعبارةٍ أخرى، تأسّست حكمة سقراط على اعترافه بجهله الخاصّ. على النّقيض من ذلك، أولئك الّذين لا يُدركون حتّى جهلهم الخاصّ يُعانون من «جهل مُركَّب»، لأنّهم يجهلون أنّهم يجهلون و، من ثمّ، لا يستطعون التّحرّرَ من جهلهم.

يمكن للوعي بالجهل أن يقودَ إلى الحكمة، لأنّه هو ما يؤصّل لإدراكٍ من شأنه أن يُحدث تحوّلًا جذريًا، ليس في مستوى صلتنا بأنفسنا وحسْب، وإنّما كذلك صلتنا بالآخر والعالم. بالإضافة إلى أنّه يحُثّ على سلوكٍ أكثر دقّة، أكثر حذرًا وأكثر مسؤوليّة، ويمكن أن أذهب إلى حدّ الاعتقاد بأنّ الوعي بالقصور الخاصّ تحديدًا هو ما يولّد التّواضع ويُفضي إلى الحكمة...

## الوعي بالجهل يُغيّر الموقف

لن نتساءل حول معنى هذا الواقع أو ذاك -وعلى الأرجح لم يكن للفلسفة أن تُوجد- إذا اقتصرنا دومًا على فتح موسوعةٍ من أجل الحصول على أجوبةٍ واضحة، دقيقةٍ ودون لبس. لكن إذا كانت بعض أبعاد الوجود الإنسانيّ تبدو مستعصية على الجواب النّهائيّ، فقد يعود ذلك إلى أنّ ما يَهُمّ ليس الجواب، بل هو بالأحرى السّؤال.

بالتّوازي مع ذلك، ما يهمّ هو التّعرّف بداخلنا على هذه الحاجة إلى المعنى، لأنّها هي ما يدفعنا إلى مباشرة بحثٍ شخصيٍّ وملتزمٍ في ما هو أساسيٌّ للإنسان. أيّ قيمةٍ للحياة دون حبّ، دون حرّيّةٍ ودون عدالة، إلخ..؟ لكن بالإضافة إلى ذلك، ما الّذي يمكن أن

يكونه الحبّ، والحرّيّة والعدالة إذا لم نسعَ باستمرارٍ إلى معاودة التّساؤل حولَ طبيعة هذه القيم بإقامة مواجهةٍ بين وجودها الواقعيّ ووجودها المثاليّ؟ ربّما يتميّز الفيلسوف من الآخرين بكونه يعي حدودَه، وهكذا، يظلّ دائمًا بالمرصاد للأوهام.

**لنكن أكثر دقّة: تواجه الإنسانيّة عددًا معيّنًا من الأسئلة الّتي لا تفضي إلى أيّ جوابٍ مُرضٍ. لنا إذَن الخيار: إمّا أن نخدع أنفسَنا وبقيّة العالم بأن نتظاهر بمعرفة ما يجب معرفته، وإمّا أن نُعرض عن الإشكالات الكبرى ونتخلّى نهائيًّا عن كلّ أملٍ في التّقدّم. وهكذا تنقسم الإنسانيّة إلى جزأين. عمومًا، يتظاهر النّاس بمعرفة كلّ شيءٍ أو يكونون غير مكترثين. تمامًا مثل لعبة الورق، عندما نقسم الأوراق إلى طائفتين، نجد الأوراق السّوداء من ناحيةٍ، والأوراق الحمراء من ناحيةٍ أخرى. لكن بين حينٍ وآخر تبرز ورقة الجوكر وهي لا تُمثّل أيّ واحدةٍ من الأوراق المكوّنة للّعبة. سقراط هو إحدى أوراق الجوكر هذه في أثينا. لم يكن يدّعي معرفةَ أيّ شيء، ثمّ إنّه لم يكن غير مبالٍ. كلّ ما في الأمر أنّه كان يعلم أنّه لا يعلم شيئًا. صار إذَن فيلسوفًا، يعني شخصًا لا يتنازل، يسعى دون كللٍ إلى بلوغ المعرفة الحقّ**[1].

فضلًا عن ذلك، إن كان تشخيص الجهل مُؤصّلًا لقلقٍ متأتٍّ من تفتّت اليقينيّات، فإنّ قلّةً من البشر يسلكون هذا الدّرب. ومع

---

(1) انظر:
Jostein Gaarder, *Le monde de Sophie*, Éditions du Seuil, 1995, p. 87.

ذلك، عندما نتخلّى عن أيّ أمل في العثورعلى السّعادة ضمن كفاية الجهل ونتجرّأ على القيام بخطوةٍ إضافيّة، وهذا برغم الخوف من الفراغ الّذي يستبدّ بنا، نكتشف حينئذٍ أنّ نطاق النّظرة الفلسفيّة يشمل أيضًا حلوله الخاصّة حيال الحيرة الّتي تُولّدها هذه النّظرة.

في العادة، عندما نعثر على جوابٍ لسؤالٍ يؤرّقنا، فنحن نضع حدًّا لعدم الأمان الّذي يلحق بنا. بيد أنّه إذا تقبّلنا الجهل باعتباره ملازمًا للوضع البشريّ، يمكننا حينها، أن نتعلّم، تدريجيًّا، كيف نُحبّ الأسئلة في حدّ ذاتها ولذاتها. هل يمكن، من ناحيةٍ أخرى، أن تكون هذه الأسئلة بالتّحديد هي ما يتوفّر على المعنى؟ لأنّه بالرّغم من أنّ البشر لا يلتقون ضمن الأجوبة الّتي يقدّمونها حول معنى الحياة، فإنّهم يجتمعون على أيّة حالٍ ضمن تساؤلاتهم حولَ الوجود.

**تقترح الفلسفة حقائقَ متنوّعةً ومتناقضة، نقول هذا مُعتقدين أنّه من قبيل الاعتراض على الفلسفة. لكن هذه هي وجهة نظر أولئك الّذين هم خارج الفلسفة. أمّا عند مَن هو داخل الفلسفة، فلا توجَد سوى حقيقة، تلك الّتي صُنعت نتيجةً، ربّما، لأفلاطون، إبيقور، مارك أوريل أو أحد آخر، وذلك على معنى رسم معالم طريقها. لأنّه لا يوجد فيلسوفٌ يُخلّف وراءه طريقًا واضحةً تماما. يجب، في كلّ مرّة، إعادةُ رسم الطّريق. وسعادة الفيلسوف تكمن في تصميم الطّريق[1].**

---

(1) انظر:

Marcel Conche, *Analyse de l'amour et autres sujets*, Presses universitaires de France, Paris, 1997, p. 52.

بعبارةٍ أخرى، الأجوبة المتنوّعة الّتي يمكن أن نصوغها من أجل تفسير الواقع هي أجوبةٌ موسومةٌ بالنّسبيّة، لكنّ الأسئلة تظلّ أزليّة، كونيّةً ومُطلَقة. وكما رأينا في الفصل السّابق، يمكننا أن نَنضمّ بعضنا إلى بعضٍ ضمن ما هو كُلّيّ. إنّه تحديدًا لكونها تُشدّد على السّؤال أكثر من الجواب، تسمح الفلسفة بتطوّر الانفتاح وتقبّل الغيريّة الّتي يمكن أن تتشكّل ضمنها الإيتيقا. لا يمكن أن يوجَد حوارٌ بين البشر الّذين يتوفّرون على الأجوبة وليس لديهم أيّ سؤال. الأجوبةُ تُحدث الشّقاق، لكنّ الأسئلة تُجمّع.

الموقف الفلسفيّ هو ذاك الّذي يخصّ مَن يبحث ويتساءل. ومن ثمّ، هو ذلك الّذي يسمح بالانفتاح على الحياة بشكلٍ أفضل بما أنّ أسئلة الوجود الأساسيّة تجرّنا إلى حوارٍ مع اللّامتناهي. وهذا الحوار مع اللّامتناهي هو بالتّحديد ما يُجيز لنا تحقيق الامتلاء، لأنّ اللّامتناهي، من خلال ديناميكيّته، يحمل علامةَ ما هو حيّ.

## استعمال الكلمات عن وعي

يمكن للكلمات أن تكون مصدر التباس، وتولّد على هذا النّحو الآلام. لكنْ يوجد حلّ. إذا كان في استطاعة الكلمات أن تولّد الآلام، فيمكنها أيضًا أن تُداويها؛ إذا كان العلاج ممكنًا، فذلك لأنّ الفلسفة تمنح «**موقفًا مغايرًا إزاء اللّغة**»[1]. بعبارةٍ أخرى، من

---

(1) انظر:

Pierre Hadot, en préface de André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme, op. cit.*, p. IX.

الممكن أيضًا أن يكون ذلك عن طريق التّفكير الّذي يمكن أن نُعزّي به أنفسنا، لأنّه إذا كانت الكلمات مبدعةً للمعنى ومحدثةً للوضوح، فهي تسمح لنا أن نشارك في الوجود على نحوٍ أفضل بتجنّب السّقوط في الأوهام. والوهم الأوّل الّذي سيندفع إليه أغلبيّتنا هو ذلك المتمثّل في إحلال الكلمات محلَّ الشّيء الّذي تُمثّله، وليس في التّعاطي معها على ما هي عليه، يعني باعتبارها رموزًا.

من خلال ممارسة الفلسفة، يمكننا أن نُطوّر موقفًا مغايرًا تمامًا إزاء الوجود. ولا سيّما بتوفّرنا على تواضع الاعتراف بحدودنا وجهلنا، لكنْ أيضًا بحدود اللّغة، وذلك يسمح لنا بالنّظر إلى الحياة دون أن نشعر بالحاجة إلى اختزالها ضمن تعريفٍ ويحثّنا في الوقت نفسه على أن نَنضمّ إلى حركتها. ذلك، لأنّنا، في كلّ مرّة، إنّما نحاول، في الحقيقة، أن نسمّيَ ما يتعذّر تسميتُه كما يلاحظ واتس:

**[...] ما إن نرغب في تصوّر طبيعة التّجربة، حتّى نكون إزاء محاولة تثبيتها وفقًا لأشكالٍ وأفكارٍ صارمة. ونعاود السّقوط مرّةً أخرى في التّناقض نفسه: الرّغبة في القبض على الماء، أو محاولة حبس الرّيح في صندوق[1].**

في هذا السّياق، فإنّ كلَّ استعمالٍ للّغة في محاولة استيعاب كلّيّة التّجربة ينتهي إلى الفشل. هذا لا يعني التّخلّي عن استخدام اللّغة، بل القصد من ذلك هو أنّه يجب استعمالها بشكلٍ واعٍ. الكلمات هي

---

(1) انظر:

Alan Watts, *Bienheureuse insécurité*, *op. cit.*, p. 64.

أدوات ولا تصير مشكلًا إلّا حين نُسيء استخدامَها. على سبيل المثال، عندما نعتقد أنّنا نعرف ما هو الحبّ أو ما هو الخير فذلك لأنّنا ثبّتناهما ضمن تعريفٍ جميل، فيه نوظّف قدرة الكلمات على نحوٍ سيّئ. ليست الكلمات غايةً بل هي وسيلة، ثمّ إنّ علينا أن نتجاوز الرّمز باستمرارٍ للبحث عن الواقع الّذي تُمثّله.

لهذا الغرض، سيتعيّن على اللّغة والتّجربة أن تؤدّيا مهمّةَ تعليم «التّثليث»، لكنّهما لن تتوصّلا إلى ذلك إلّا إذا استعملنا اللّغة بشكلٍ مغايرٍ تمامًا. الفرضيّة هي أنّه يمكننا، باستعارة موقفٍ فلسفيّ، تطويرُ القدرات الإيتقيّة الضّروريّة للحوار، وذلك لأنّ التّساؤل يسمح بتدبّر الوجود بانفتاحٍ أكبر. لنفكّر وحسبْ في الاختلاف بين كلمة «الله» حين ترد في شكل سؤال، وحين ترد في شكل جواب...

يُجيز لنا التّساؤل أن نكون فعّالين في خلق المعنى. مثال ذلك، يمكنني أن أعتقد أنّ الشّكل الأفضل للعيش يكمن في فعل الحبّ. بيد أنّه لكي أحبّ «جيّدًا»، يجب عليَّ في البداية إدراكُ أنّي ربّما لا أعلم ما هو الحبّ... بعبارةٍ أخرى، إنّه من خلال التّساؤل الدّائم عن طبيعة الحبّ أستطيع أن أقترب منه أكثر. وعلى العكس من ذلك، إذا كنت أعتقد أنّي أعرف معنى أن أحبّ، فإنّ حُبّي عُرضةٌ لأن لا يكون سوى نسخةٍ باهتةٍ ممّا يمكنه أن يكون. في الواقع، يجب التّساؤل عمّا إذا لم يكن الإفراط في البحث عنه في كلّ مكانٍ سببًا وراء انتهاء الأمر بنا إلى إنتاجه بأنفسنا... ألا يمكننا القول إنّي، بسبب إلحاحي في السعي إلى معرفة ما هو الحبّ المثاليّ، قد اختبرت

كلّ طرائق الحبّ بهدف الاقتراب منه، وأكون على هذا النّحو قد أبدعته؟ بطريقةٍ مماثلةٍ، ربّما لا يُوجَد الخير الأسمى واقعيًّا، ربّما لا يُوجد إلّا بداخلي، ضمن رغبتي. ومع ذلك، إذا كانت مجرّد إرادة بلوغه تجعلني أتصرّف جيّدًا، بالبحث عندئذٍ خارج نفسي عمّا لا يوجد بالفعل إلّا في داخلي، فإنّي سأصنع الخير على أيّة حال. وهكذا فإنّ سعينَا وراء مثلٍ أعلى قد لا يكون موجودًا، هو ما يجعلنا نمنحه وجودًا... بهذا المعنى، ربّما يكون من الحكمة أن نلاحق الأشباح، مثلما يفعل الأطفال...

## تحتَ قناع الفيلسوف يختبئ طفل

أن ننظر بعينَي طفل يكتشف الحياة، بمعزل عن الحكم المُسبق والفكرة المُسبقة، يعني أن نتوصّل إلى النّظر بطريقةٍ مختلفةٍ إلى ما هو دائمًا تحت أعيننا. لكنّ الطّفل لا يقتصر على النّظر وملاحظة الحياة؛ إنّه يَنضمُّ إلى هذا الرّقص. إلى حدٍّ مّا هو مستكشف، مُغامر، يستهلّ حياته داخل جهلٍ تامٍّ ويكتشف، ويختبر، تدريجيًّا، ما هو الوجود. لكنّ ما يسمح له بفعل هذا، هي سذاجته. في أغلب الأحيان، يُعيقنا الخوف؛ أمّا هو فيمضي قُدمًا غير مهتمّ.

والحقّ أنّ الخطر الرّئيسيّ يتمثّل في اعتقادنا، عندما نكبر، أنّنا نعرف كيف يكون العيش، في حين أنّنا لا نخرج أبدًا من الجهل بصورةٍ تامّة. إنّه جزءٌ لا يتجزّأ من وضعنا، لهذا يكون الطّفل أحيانًا أكثر حكمةً من الرّاشد، لأنّه في بحثٍ متّصلٍ وتعلّمٍ مستمرّ.

**«كلّ اسم يُلحقه الطّفل بالأشياء هو غموضٌ يلتزم بتوضيحه في المستقبل»**[1]. لكنْ حتّى نَفِيَ بهذا الالتزام، ينبغي علينا أوّلَ الأمر أن ننبُذ ما تعلّمناه، لأنّه لن يكون بمقدورنا أن ننخرط في هذا البحث إذا رفضنا حضور هذا الغموض.

أن نتفلسف هو أن نحقّق تحويلَ وجهة النّظر الّتي ستؤثّر لاحقًا على طريقتنا في العيش... أن نتفلسف، هو أن نُعيد تنشيط رغبة العيش المتأصّلة فينا جميعًا... وأن نُحيي من جديدٍ هذا الحبّ للحياة الّذي شعرنا به حينما كنّا أطفالًا... هل سيكون بإمكاننا أن نتقبّل جهلَنا وأن نتجرّأ على الغوص في هذا الفراغ الّذي خلّفه غياب التّعريف، غياب اليقين وغياب الأمان؟ هل سيكون بإمكاننا أن نستعيدَ نظرتَنا الطّفوليّة؟

لقد تزامن ظهور الفلسفة والفنّ مع ظهور أوّل إنسان. كلّ الأطفال فلاسفة: يندهشون، يتساءلون ويسعون إلى الفهم... كذلك كلّ الأطفال يُمارسون الفنّ: يرسمون، يصنعون، يُغنّون، يرقصون ويُمثّلون. أعتقد، كذلك، أنّه يجب أن نُبقي على خصائص الطّفل حاضرةً في قلب الإنسان، لأنّ ذلك يمكن أن يؤثّر إيجابيًّا على طريقتنا في الوجود.

**إذا أصبح الفنّ والفلسفة مجرّدَ وسيلتَي ترفيهٍ أو مجرّد مهنة، فإنّ بلوغ الكونيّة يصير مُهدَّدًا. فدور الفنّان والفيلسوف لا يتمثّل في**

---

(1) انظر:

Jacques Lavigne, *L'inquiétude humaine*, op. cit., p. 98.

**تسلية الجمهور، إنّهما كائنان إنسانيّان يضطلعان بمهمّة إخبارنا عن أنفسنا. [...] في كلّ مرّةٍ نُعيق الفنّ والفلسفة عن أداء هذه المهمّة، ننزع عن الإنسان الحقَّ في الاكتمال، والتّعقيد والانسجام[1].**

## فضاء مُخصَّص لسؤال «لماذا؟»

لماذا تمكّنت من النّجاة؟ لماذا يعجز الآخرون عن ذلك؟ ما الّذي حدث في داخلي كي أخوض هذه الرحلة الطويلة للصعود من الجحيم؟

في الواقع، أعتقد أنّه من فرط السّعي إلى فهم من أين تأتّت كلّ هذه المعاناة الّتي أحملها في داخلي، ومن فرط البحث اليائس عن وسيلةٍ لوضع حدٍّ لها، انتهى بي الأمر إلى الاستمتاع بالبحث في حدّ ذاته. على هذا النّحو توسّعت تدريجيًّا الرّغبةُ في المعرفة إلى أن صارت رغبةً في العيش. كلّما فكّرت بذلك، بدا لي الأمر بديهيًّا، إذ ما الحياة إن لم تكن سعيًا دؤوبا، وبحثًا أزليًّا وأرضًا مجهولةً ينبغي اكتشافها؟ لقد ذهبت إلى حدّ التّساؤل: هل يمكننا أن نكون سعداء، وإن كان نسبيًّا، إذا لم نحيَ على شاكلة المستكشِف: يعني أن نكون دائمًا على استعدادٍ لاستقبال كلّ ما يظهر؛ بأن نتقبّل ألّا يكون لنا أيُّ تحكّمٍ في ما سيحدث، لكن أن نتهيّأ بقدر ما نستطيع لكلّ الاحتمالات؛ أن

---

(1) انظر:

Marc Chabot, *En finir avec soi: les voix du suicide*, VLB éditeur, Montréal, 1997, p. 74.

نتصرّف بتروٍّ، مع الجرأة على المجازفة، لكنْ عبر الاعتراف أيضًا بأنّ عونَ الآخر ضروريٌّ لنا؛ أن نتزوّد بما خفّ حمله وأن نتصرّف بطريقةٍ تترك معها الرّحلة أثرًا في الذّات لا يمكن محوُه وتُغيّرنا إلى الأبد، إلخ..؟

نميل، عموما، إلى الاعتقاد أنّه ينبغي علينا، لكي نكون سعداء، أن نتجنّب المعاناة، لكن يبدو ذلك حلمًا غير قابلٍ للتّحقّق. من المستحيل أن نكون بمنأًى عن المعاناة، بيد أنّه يُمكننا تحوير إدراكنا لها. لقد اكتشفتُ حرّيّتي من خلال البحث عن معنًى لمعاناتي، ربّما لأنّه تشكّل بداخلي، في تلك اللّحظة، فضاءٌ مُخصَّصٌ لـ«اللّماذا؟»... هذا الفضاء الّذي نَحتُّ انطلاقًا منه الشّخصَ الّذي أنا عليه اليوم.

أعتقد أنّه يُقيم في قلب كلّ واحدٍ منّا سؤالٌ عظيم. هذا «اللّماذا؟» الّذي يسكننا هو المنبع ذاته لما ينشّطنا ويؤثّر فينا، لأنّ الأمر يتعلّق بفراغٍ نسعى إلى سدّه بطريقةٍ أو بأخرى. بصفةٍ عامّة، الفراغ يُرعبنا، غير أنّه لا يوجد ما يُضاهي الفراغ إبداعيًّا. لكنْ خوفًا من المعاناة نحن نحجب هذا الفراغ، كما لو كان الأمر يتعلّق بهُوّةٍ داخليّةٍ نخشى السّقوط فيها... لنعتبرْ هذا الفراغ، بدلًا من ذلك، مثلَ ورقة بيضاء، ونترك العنان لإبداعنا، لِنُحَاكِ الأطفال الصّغار الّذين لا يعرفون القلق أمام الصّفحة البيضاء...

من ناحيةٍ أخرى، عندما نعتقد أنّنا نعرف من نكون، نكفّ عن محاولة أن نصير من نكونه حقًّا. إلّا أنّ الإنسان ليس شيئًا متناهيًا، مثلما يمكن أن يكون الموضوع، فهو يشبه إلى حدٍّ كبير المشروع

الّذي يمكن أن يكون في تطوّرٍ دائم. أعتقد أنّ هذا الجهل بالذّات وبالحركة الملازمة للحياة هو ما يُبقينا ضمن حالة الانقسام الدّاخلي ويمنعنا، في الوقت ذاته، من أن نحيا حياةً تامّة. إذا كان الإنسان والفلسفة يرتبطان على هذا النّحو، فمردّ ذلك إلى أنّهما يتشاركان في الصّراع نفسه ضدّ الجهل المركَّب، وذلك تحديدًا لأنّ الجهل بالجهل الخاصّ هو ما يُعيق الخروج منه. ولهذا السّبب أرى في انبجاس الوعي ردًّا مباشرًا على التّعاسة: فالجهلُ المركّب يجعل استيقاظ الآلة أمرًا مستحيلًا ويُبقي الإنسانَ سجينًا للتّعاسة.

نحن كينوناتٌ حرّةٌ بالأساس، أحرارٌ في الفعل وردّ الفعل إزاء أحداث وجودنا، أحرارٌ في الاضطلاع بمسؤوليّة حياتنا، أحرارٌ في استثمار كلّ خطإٍ وكلّ سوء حظٍّ في درسٍ من أجل المستقبل. لكن لكي نفعل بحرّيّة، نحن في حاجةٍ إلى الوعي الّذي من دونه تصير خياراتنا وقراراتنا شبيهةً بالآليّات والانعكاسات الشّرطيّة والإيواليّات. إذا كنت أعتقد أنّ المعاناة هديّةٌ حقيقيّةٌ للإنسان، فذلك تحديدًا لأنّها تمنحنا ما لا يُقدَّر بثمن: الوعي.

لكي نكفّ عن المعاناة يتحتّم علينا التّوقّف لنتأمّلَ أنفسنا ونعي كينونتَنا. لا شيء يضمن أنّنا سنتّخذ القرارَ الأفضل، أو أنّنا سنعثر على الحلّ الملائم أو نقع على الخيار الصّائب، لكن على الأقلّ، ستكون آلة التّأمّل بصدد الاشتغال. شيءٌ مّا حدث في كينونتنا، لأنّه كان يُفتَرض بنا أن نتوقّف، بسبب الألم، ولو بضعَ ثوانٍ، ونعي أنفسنا.

على هذا النّحو، يكون الوعي هذا الفضاءَ المُخصّص لـ«اللّماذا؟» الّذي يجعل حرّيّة الإنسان ممكنة، ذلك لأنّه ينقله من مقام المتفرّج إلى مقام الفاعل ضمن وجوده الخاصّ. «**من الصّعب دائمًا أن يكون المرء سعيدًا؛ إنّها مسألة صراع [...]؛ إنّه الواجب الأكثر وضوحًا ربّما في عدم إعلان الهزيمة أبدًا قبل أن يُقاتل بكلّ قوّته [...] يجب إذَن أن يرغب في سعادته ويصنعها**»[1]. بعبارةٍ أخرى، يجب أن يتجرّأ على الاستجابة لنداء الفرح...

---

(1) انظر:
Alain, cité par Thomas De Koninck, *Réflexions sur le bonheur*, conférence prononcée à l'Université Laval dans le cadre de la semaine de prévention du suicide, 8 février 2005.

# خاتمة

## أيّ مكانٍ للفلسفة في المدينة؟

ما معنى الفلسفة؟ ما أعرفه، هي أنّها قبل كلّ شيء، بما هي بحثٌ عن الحقيقة، دالّةٌ بذاتها، مهما تكُن نتائجها؛ وأنّها، ثانيًا، كانت وما تزال تُمثّل معنًى لحياتي؛ أخيرًا، وكما كانت عند سقراط، فهي تُعلّمني حُبًّا قادرًا على محو الموت. وهكذا، [...] يكمن معنى الفلسفة في ما وراء الفلسفة ذاتها، في الانصياع لحكمة الحبّ. لسائلٍ أن يسأل «إلى أين تؤول بنا الفلسفة؟» الإجابة الأولى هي: إلى اللّاشيء» (لا شيء سوى الفلسفة ذاتها) أمّا الإجابة الثانية فهي «أن نُحبّ»[1].

إذا كانت الفلسفة هي المسيرة نحو الحكمة الّتي تمرّ عبر تعلّم الحبّ، فلماذا تُوجَد فلسفاتٌ تبدو تعيسة، كئيبة، ذات نزعةٍ انتحاريّةٍ أو فظّة وكارهة للبشر؟[2]

إنّ توسيع الوعي، عند بعض الفلاسفة ولكن أيضًا عند عددٍ من الأشخاص الذين يتجرّؤون على مواجهة خيبة الأمل، من شأنه أن يفتحَ البابَ أمام الرّؤية المُتشائمة إلى الواقع. كيف لي إذَن إثباتُ أنّ

(1) انظر:
Marcel Conche, *Le sens de la philosophie*, Encre marine, Paris, 1999, p. 62.

(2) انظر:
Cioran, Schopenhauer, Nietzsche, Camus...

الفلسفة علاجٌ للتّعاسة إذا كانت هي ذاتها تبدو سببًا في المعاناة؟ أليس الوعي الحادُّ بالوجود هو بالأحرى ما يمكنه أن يؤصّل للتّعاسة؟

في الواقع، وكما ذكرنا ذلك سابقًا، تقترن درجة الوعي بمدى حساسيّة الكينونة. فكلّما ازداد وعيُنا بالواقع كنّا أكثر حساسيّةً ضمنه، وسترداد، بذلك، قابليّتنا لاختبار الشّعور الكثيف بالفرح والمعاناة على حدٍّ سواء. إنّ نزعتنا إلى السعادة أو إلى التعاسة تنبع لاحقًا من تصوّرنا لحياةٍ سعيدة، لأنّنا إذا اعتقدنا أنّ تحقيق السعادة يشترط عدمَ معرفة المعاناة، فسنتموقع آليًّا، وعلى نحوٍ من المُفارقة، ضمن منظورٍ يُعزّز المعاناة بما أنّ الحياة لن تستجيب أبدًا لمثل هذه الانتظارات اللاّواقعيّة، وسنكون بذلك في صراعٍ دائمٍ ضدّها. إذا أدركنا، على العكس من ذلك، أنّ الحياة تتوافق مع التّطوّر، فسوف نتصالح إذَنْ مع المحن الّتي تعترض طريقنا، لأنّنا سنُسلّم بأنّه من خلال مِثل هذه التّحدّيات يُمكننا أن نتسامى ونُواصل نُموَّنا.

ومع ذلك، يحصل أنّنا حتّى لو سلّمنا بأنّ المُعاناة يُمكن أن تكون مُفيدةً لنا وأنّنا نعرف تمام المعرفة أنّه يتوجّب علينا تقبُّلها كلّما صادفت طريقنا، فإنّنا نرفض منحَها مكانًا في حياتنا. هذا لا يمنعنا من استحضار عبارات أوفيد: «**أرى الخير وأُقرّ به، لكنّي أنساق نحو الشرّ**»[1]. لكن لماذا نتصّرف على هذا النّحو؟

(1) انظر:

Ovide, *Les métamorphoses*, VII, 20-21, GF Flammarion, Garnier Frères, Paris, 1966, p. 177.

لا شكّ أنّ الأمر متروكٌ لكلّ واحدٍ منّا في أن يعتمد منهجًا خاصًّا يسعى من خلاله إلى التّعامل مع المعاناة بطريقةٍ تُلغي فكرةَ الهروب منها كلّما حلّتْ بنا. بيد أنّي أعتقد أنّه يُوجد أيضًا منهجٌ جمعيٌّ يُمكن اعتمادُه في هذا الاتّجاه، لأنّ الفردَ كي يُعمّق تأمّلَه في معنى حياته ويقبل بعدم تغييب معاناته، بل بالأحرى أن يلج داخلها بُغية تخطّيها، يحتاج بالضرورة إلى شجاعةٍ كبيرة، لكن أيضًا إلى الوقت والدّعم. هذا الدّعم يجب أن يتأتّى من المحيط المباشر، لكنّ لي ميلًا إلى الاعتقاد بأنّ الأمر يتعلّق بمسؤوليّةٍ يجب علينا تحمّلها من جهة كوننا مجتمعًا.

ما أريد قوله هو أنّ المعاناة، عندما تكون على قدرٍ من الشدّة، يمكن أن تُجبرنا أحيانًا على التّوقّف أو على الأقل التّمهّل للاعتناء بأنفسنا. لكنّنا، عمومًا، لا نملك الرّفاهية كي نسمح لأنفسنا بمثل هذا التّباطؤ. بالإضافة إلى ذلك، يعني التّباطؤ أن نسير في الطّريق المعاكسة لمنظومتنا الرّأسماليّة الّتي يُقاس كلّ شيءٍ ضمنها وفق منطق الإنتاجيّة. لذلك نُفضّل، في أغلب الأحيان، الهروبَ من معاناتنا، مع أنّنا نعلم تمامًا أنّ ذلك ليس في صالحنا، على أن نُصبح معطَّلين وغير منتجِين ولو كان ذلك مدّةَ بعضٍ من الوقت. بمعنى آخر، ليس للمعاناة مكانٌ في حياتنا اليوميّة بما أنّها تمنعنا من مواصلة العمل بصفةٍ «عاديّة» (أو حسب المعايير المضبوطة من قبل المنظومة الرأسماليّة).

كيف يمكننا، في مجتمعٍ يُقدَّر فيه كلّ شيءٍ وكلّ فردٍ وفقًا لمبدإ النّفعيّة، أن نمنح قيمةً لمن يتوصّل إلى إنجازاتٍ غير قابلة للقياس:

الحرّيّة، الحقيقة، الحبّ، الحكمة، السّعادة، إلخ..؟ لقد بذلنا مجهوداتٍ عديدةً كي نتغلّب على بعض الموانع المُجرِّمة والمُميِّزة [discriminants] الّتي تُطبقُ على الصحّة العقليّة، لكن أعتقد أنّه يتوجّب علينا الآن، جماعةً، أن ندعم الاعتراف بأهمّيّة المسار الدّاخليّ وتصوّر طريقةٍ جديدةٍ في التّعاطي مع المعاناة حتّى نتوقّف عن اعتبارها مجرّد عائق، ونعتبرها بالأحرى خُطوةً نحو تحقيق الحرّيّة. وبما أن الفلسفة مؤهّلةٌ تمامًا لتوجيه الإنسان ضمن هذا المسار، فقد يتوجّب علينا أن نتساءل في الوقت نفسه عن المكانة التي يجب أن تتّخذها داخل المدينة.

بالإضافة إلى ذلك، يمكننا أن نتبيّن أنّ الفلسفة تطمح أكثرَ فأكثر إلى تخطّي حدود مجالها المدرسيّ من أجل مزيدٍ من المساهمة في حياة البشر اليوميّة من جميع الأطياف وجميع الأعمار. في الواقع، يوجَد اهتمامٌ متنام[1] بما كنّا قد اصطلحنا عليه بـ«الممارسات الفلسفيّة الجديدة» (التي تجمع إلى جانب أشياء أخرى، المقاهي الفلسفيّة، برنامج الفلسفة للأطفال، الاستشارة الفلسفيّة، الفلسفة العلاجيّة، إلى غير ذلك) أملي كبيرٌ في أن أرى، خلال السّنوات القادمة، تطوّرَ هذه الممارسات الفلسفيّة الجديدة، لأنّه حتّى إن كنّا نعيش في عالمٍ يسير فيه كلُّ شيءٍ بسرعة، سيظلّ من المهمّ ألّا نُلغيَ المكانة الممنوحة للزّمن الضّروريّ كي نتأمّل وتنبثق إدراكاتنا.

---

(1) بخصوص هذا الموضوع، انظر مثلا،
Isabelle Grégoire, «Un Québec fou de la philo!», *L'actualité*, 15 avril 2010.

أعتقد جدّيًا أنّ الفلسفة يمكنها لعب دورٍ أساسيٍّ في حياة كلّ واحدٍ منّا، وذلك ليس لأنّ هذا ما كانت عليه الحال في ما يتعلّق بشخصي وحسْب، بل أيضًا لأنّ تلك كانت مُهمّتها الأولى:

**سواء تبنّت الإرث السّقراطيّ أو لم تتبنّاه، تُقرّ كلُّ الفلسفات الهيلنستيّة مع سقراط أنّ البشر غرقوا في البؤس، والقلق، والشرّ، وذلك بسبب الجهل: لا يوجد الشرّ ضمن الأشياء، وإنّما ضمن أحكام القيمة الّتي يحملها النّاس عن الأشياء. يتعلّق الأمر إذَن بمعالجة البشر من خلال تغيير أحكامهم القيميّة: كلّ هذه الفلسفات تطمح إلى أن تكون علاجيّة. لكن، من أجل تغيير أحكامه القيميّة، يجب على الإنسان أن يقوم باختيارٍ راديكاليّ: أن يغيّر كلّيًا طريقته في التّفكير والوجود. هذا الاختيار، هو الفلسفة، إذ بفضلها سيبلغ السّلامَ الدّاخليَّ وطمأنينة الرّوح[1].**

(1) انظر:

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Éditions Gallimard, Paris, 1995, p. 161.

# قاموس المصطلحات فرنسي / عربي

| | |
|---|---|
| Absolu | مطلق |
| Abstraction | تجريد |
| Absurdité | عبثيّة |
| Acharnement | مكابدة |
| Affectif | وجداني |
| Agressivité | عدوانية |
| Allégorie | أمثولة |
| Altérité | غيريّة |
| analogie | مماثلة |
| Angoisse | قلق |
| Antipode | نقيض |
| Apparence | مظهر |
| Autodestruction | هدم/ تحطيم ذاتي |
| Automate | آلة |
| Bien | خير |
| Bouddah | مستيقظ |
| Cadran | مينا السّاعة |
| Carapace | درع |
| Chenille | شّرنقة |
| Communauté | جماعة/ جمع |

| | |
|---|---|
| Concret | عيني |
| Conscience morale | ضمير |
| Croissance | نموّ/ نماء |
| Devenir | صيرورة |
| Désespoir | يأس |
| Désolation | قفار |
| Développement | تطوّر |
| Dépression | اكتئاب |
| Déterminisme | الحتميّة |
| Détresse | بؤس/ ضِيق |
| Désillusion | خيبة الأمل |
| Désir tyrannique | رغبة متسلّطة |
| Dichotomie | نقيضة |
| Division interne | انقسام داخلي |
| Dualité | ثنائيّة |
| Elargissement | توسيع |
| Etres libres | كائنات حرّة |
| Emotion | انفعال |
| Entreprendre | استهلّ |
| Epreuve | اختبار/ محنة |
| Ethique | إتيقا |
| Etre | كينونة |
| Etymologie | تأثيل |
| Evolution | ارتقاء |
| Finalité | غائيّة |
| Habitus | استعدادات مكتسبة |
| Hétérogène | متنافر |

| | |
|---|---|
| Humilité | تواضع |
| Ignorance de soi | جهل الذّات |
| Incertitude | لايقين |
| Individualité | فرديّة |
| Infini | لامتناه |
| Intériorité | باطن |
| Intimité | حميميّة |
| Intuition | حدس |
| Le mal de vivre | التّعاسة |
| Léthé/oubli | ليثي/ نسيان |
| Totalitarisme | شموليّة (نزعة) |
| Mal | شرّ/ بؤس |
| Masochiste | مازوشي |
| Omniprésent | كلّي الحضور |
| Opposition | تضادّ |
| Paraître | ظاهر |
| Perfectibilité | قابليّة الكمال |
| Pessimisme | تشاؤم |
| Petite mort | غفوة الحياة |
| Plénitude | امتلاء |
| Polymorphe | متعدّد الأشكال |
| Pouvoir | سلطة/ اقتدار |
| Prise de conscience | وعي/ إدراك |
| Quête (de sens) | بحث/ سعي |
| Refoulement | كبت |
| Regret | حسرة |
| Relativisme | نسبانيّة (نزعة) |

| | |
|---|---|
| Rêve habitable | حلم قابل للسّكن |
| Rupture de conscience | انقطاع الوعي |
| Sagesse | حكمة |
| Sensibilité | حساسيّة |
| Souci (de soi) | الاهتمام بالذّات |
| Souffrance (Métaphysique) | معاناة ميتافيزقيّة |
| Sournoisement | خفيّ/ خبيث |
| Spirituel | روحي |
| Suicidaire | انتحاري |
| Suicidé | منتحر |
| Surconsommation | إفراط في الاستهلاك |
| Surpassement | تجاوز |
| Totalité | كليّة |
| Transcender | يتعالى/ يتخطّى |
| Triangulation | تثليث |
| Unité interne | وحدة داخليّة |
| Vulnérabilité | هشاشة / وهن |
| Zone de confort | منطقة الرّاحة |

## جولي ترُمبلاي:

روائيّة وأستاذة فلسفة فرنسيّة.

أصيلة شمال فرنسا، زاولت دراستها في كندا منذ 2010 حيث تحصلت على الأستاذية في الفلسفة، اختصاص الفلسفة الموجهة للأطفال.

تعمل جولي ترُمبلاي متنقلةِ بين كندا وفرنسا وهي عضو مؤسس لـ«تعاونية أونيدوكس» حيث تسيّر حوارات فلسفية للأطفال والكبار.

حازت روايتها الأولى «الهروب» جائزة الغنكور لسنة 2016.

## فؤاد العكرمي:

أستاذ مساعد في الفلسفة، متخصّص في فلسفة الفنّ، يدرّس بالمعهد العالي للفنون الجميلة بتونس.



## يصدر قريبًا
## ضمن سلسلة «الصيدليّة الفلسفيّة»

## جون لِوي سِيَاني
## الفلسفة علاجا للبطالة
### ترجمة: فؤاد العكرمي

أيّ جدوى للفلسفة عندما نكون عاطلين عن العمل؟ وأيّ عونٍ في استطاعة إبيقور، سينيكا، مونتاني، شوبنهاور، هؤلاء الغرباء عن هموم عالمنا، أن يُقدّموه لامرأةٍ أو رجلٍ يبحثان عن عمَلٍ في أيّامنا هذه؟

في الوقت الّذي تُصيب فيه البطالةُ قرابة 10 ٪ من الفئة النّشطة للسكّان، تظلّ أرضًا مجهولة. لذلك فإنّ المؤشّر الإحصائيّ البارد واللّاإنسانيّ يُخفي حقيقة الآلام الفرديّة. ولم يكن جُون لِوي سِيَاني بمنأى عن هذه المحنة، فبين عشيّة وضحاها، تراءت له حياته بصدد الانهيار. ولكي ينجو من الغرق لجأ إلى مكتبته باعتباره طالب فلسفة سابق. وبفضل تأمّلاته، استعاد تقديره لذاته، وأعاد النّظر في صلته بالآخرين وبالعالم، وتبيّن طريقة إدارة وعيه.

من خلال شهادته الّتي تجمع بين الوضع العينيّ للباحث عن عملٍ وقراءة الفلاسفة، يبتكر جون لِوي سِيَاني علاجًا مخصوصًا ويمنحنا درسًا رائعًا في الحياة.

## صدر ضمن سلسلة «ذات»

# جين شينودا بولين
# في كلّ امرأةٍ أسطورة: إطلالة على أعماق النساء
### ترجمة: عادل قرامي

لِكُلّ امرأةٍ دورُ بُطولة تُؤدّيه في كامل أطوار حياتها. وقد أصغيتُ، من موقِع الطبيبة النفسانيّة، إلى مئاتٍ من هذه القِصص الشّخصيّة. وانتهيتُ إلى حقيقةٍ مفادُها أنّ كلَّ حِكايةٍ منها تنطوي على أبعادٍ أسطوريّةٍ تُشكّلُ ملامِحَها. قد يَحدُثُ أن تهرعَ بعضُ النّساءِ إلى الأطبّاء النّفسانيّين عندما تضعُفُ عزائمُهنّ أو تتعطّلُ مَلَكاتُهنّ، بينما تلجَأ إليهم أخرياتٌ حين يتفطّنّ بتلك الحَصافة الّتي تُميّزُهنّ إلى أنّهنّ أصبحنَ رهْنَ وضعٍ لا مَناصَ من فهْمِه وتغييرِه. ولكنْ مَهما يكن الدّافعُ الّذي يُحرّكهنّ، فقد بدا لي أنّ التماسَ العونِ من مُختصّي العلاج النّفسيّ هو بُرهانٌ على سَعْيهنّ إلى أن يُصبحن بطلاتٍ أو شخصيّاتٍ رئيسيّةً أكثر تأثيرًا في حياتِهنّ الخاصّة. ولبلوغ هذا الهدف، تحتاجُ كلّ واحدةٍ من هؤلاء النّسوةِ إلى اتّخاذِ خَياراتٍ واعيةٍ ترسُم معالمَ حياتِها في المستقبل. صحيحٌ أنّ المرأة لم تكنْ تُدركُ من قبلُ مَدى قُوّةِ التّأثيرِ الخارجيّ للقوالب النّمطيّة الثّقافيّة الّتي تتحكّم في مجرى حياتها، لكنْ لعلّها هي أيضًا لا تعي وُجودَ قُوًى جبّارةٍ أخرى كامنةٍ فيها، ولها وَقعٌ كبيرٌ على ما كلّ ما تفعله وما تشعُر به، قُوًى ستأخذ في هذا الكتاب شكلَ عددٍ من الأساطير اليونانيّة القديمة.

# حياة الكتب السريّة
# ليلة قرأ فرانكشتاين دون كيخوتي

«تاريخُ الأدبِ المنسيُّ I»

**المؤلّف: سانتياغو بوستيغيّو**
**البلد: إسبانيا**
**ترجمة: عبداللطيف البازي**

يحاول هذا العمل، أن يأخذ القارئَ الجريءَ إلى ما هو أبعد من الحدود الّتي تسطّرها لنا صفحاتُ كتابٍ أو كلماتُ قصيدةٍ أو أضواءُ عرْضٍ مسرحيّ. يتعلّق الأمر بسَفرٍ عظيم، رغم قِصَرِهِ، يهدف إلى جعل ما يتوارى خلف الكتبِ ظاهرًا للعيان: المؤلّفون وسِيَرُهُمْ ونزواتهم وسمات نبوغهم وأحيانًا حالات بؤسهم، وكلّ ما تُضمره الكتب بين طيّاتها من تساؤلاتٍ: لِمَاذا حُرمتْ بعض الكتب من حفلات التوقيع؟ ما طبيعة الكتاب الّذي كان يوتّر جهاز الاستخبارات السوفياتيّ؟ أيُّ كتاب كان يُقلق المخابرات النازيّة؟ وما هي الرّواية الّتي حقّقَتْ مبيعاتٍ استثنائيّةً بعدما رفضتها دورُ نشرٍ عديدة؟

يمرّ كلُّ كتابٍ، منذ رُؤيته النّورَ في ذهن صاحبِهِ إلى أن يبلغ أيدي القرّاء، بعشرات اللّحظات الصّغيرة المُحمّلة بالصُّدف أو الإلهام، لحظات مشحونة بالسّعادة وفي أغلب الأحيان بالألم. يسعى الكتابُ الماثلُ بين يديك إلى إعادة كتابتها للظّفَر بتفاصيل في غاية الأهميّة عن بعض المحطّات العظيمة في تاريخ الأدب المنسيّ.

# دماء الكُتب

## «تاريخُ الأدبِ المنسيُّ II»

## المؤلّف: سانتياغو بوستيغيّو

## البلد: إسبانيا

## ترجمة: عبداللطيف البازي

يقترح كتاب «دماء الكتب» على القارئ رحلةً مختلفةً عبر تاريخ الكتابة. فوراء العناوين الّتي سيزورها في هذا السّفر عبر الزّمن، ثمّة حالاتُ التباسٍ وألغاز، وثمّة دماء تنزّ بإيقاعٍ مُتواتر: إنّها دماء الكُتّاب الّتي تسيلُ في صمتٍ بين أسطر كتبهم. وفي طريقنا ستُفاجئُنا أحكامٌ بالإعدام، وقبورٌ ضائعة، ومبارزاتٌ بالسّيوف في عتمة اللّيل أو تراشقٌ بالرصاص فوق الثّلج الأبيض...

إنّ الأدب الجيّد بحقٍّ هو ذاك الّذي يجعل قلوبنا تخفق، ويجعلنا ننفعل، وينقلنا إلى عوالم أخرى، وهو الّذي يقنعنا بأنّ ما هو مكتوبٌ أكثر واقعيّة من الواقع نفسه، وبأنّهُ يُحسُّ ويحتلّ الأرواح ويتدفّق مثل الدم في الأصداغ وفي الأيدي. ففي«دماء الكتب» دعوةٌ إلى عدم الخوف من سائل المشاعر الأحمر إذ يحوّله الكُتّاب والكاتبات، ببراعتهم وعبقريّةِ حدوسهم، إلى حبرٍ أسود، لعلّنا نعيد التفكير في الحياة، ونتساءل من أين أتينا وإلى أين نسير ومن نحن؟

لقراءة هذا الكتاب، لا تهمّ فصيلة دم القارئ. فكلّ ما يهمّ هو الانسياق وراء شغف القراءة. ولكن يوجد تفصيلٌ آخر له أهمّيته أثناء هذا السفر. إنّه غزارة الدم في العروق.

# حلقة الجحيم السابعة

## (كتّاب ملعونون، كاتبات منسيّات)

«تاريخُ الأدبِ المنسيُ III»

المؤلّف: سانتياغو بوستيغيَو

البلد: إسبانيا

ترجمة: عبداللطيف البازي

ما أكثر الظّروف الأليمة الّتي تُولد فيها الكُتب! ليس لأنّ الكتّاب يتوقون إلى المشاكل والمحن، بل ببساطةٍ لأنّ الكُتُبَ عرضةٌ للمطاردة منذ الأزل، ومطاردوها مُبدعون في خلقِ جحيمٍ مثاليٍّ يحاصرون به مبدعي تلك الكتب. وما يُؤلم هؤلاء المطارِدين وما لا يجدون له تفسيرًا أبدًا هو كثرة الكتب الرّائعة التي تُكتب في ذلك الجحيم الذي صنعته أيديهم. فمن هؤلاء المطارِدون؟

إنّهم كثيرون ومختلفون، يَشتركون جميعًا في اللّا تَسامُحِ المطلق. وهكذا سيكون كتاب «حلقة الجحيم السّابعة»، بمثابةِ عرْضٍ وحوشٍ مروّع: جهاز الاستخبارات السّوفياتيّة، ولجنة الأنشطة المعادية لأمريكا، وفاشيّون أو شيوعيّون، وبالطّبع، محاكم التّفتيش الّتي تعلّم منها هؤلاء أغلب ما تفنّنوا فيه.

أمّا القاسم المشترك بين المُطارَدين فهو تشبّثهم باستقلاليّتهم، وإصرارهم على فضح القمع الّذي يتعرّضون إليه. وهذا، بالطّبع، ما يجعل المُطارِدين يفقدون صوابهم.

في «الكوميديا الإلهيّة» جسّد دانتي الجحيمَ في تسع حلقات. فما هي الحلقة السّابعة؟ وما علاقتها بالأدب؟ ذلك أيضًا ما يحاول أن يجيب عنه هذا الكتاب.


محمد خطاب

جولي تُرمبلاي

# الفلسفة علاجًا للتّعاسة

في غفلة من الجميع، غرقَتْ فتاةٌ في السوداويّة دون أن تملك من أمرها شيئًا. وحين اكتمل العدمُ من حولها رأفَ القدرُ لحالها بأن وضعَها على طريق الفلسفة. لكن كيف يمكن لِمَا يُجذّر الوعي بالمحن والتّناقضات أن يكون في الآن ذاته تِرياقًا؟ وأيّ دلالةٍ للرأفة ضمن هذه المفارَقة الصارخة؟

لا يبدو أنّ هذه الأسئلة تحتاج إلى أجوبة بقدرمَا تحتاج إلى التّجربة. تجربة سقراط وسيزيف، مثلًا. فثمّة يكمُن سرّ التّعاليم الخالدة، وتكمُن أيضا سُبل الخلاص.

تحت هَدي تلك التّعاليم، تُعيد جولي ترمبلاي، الّتي نُحِتت من المعاناة، تشريح الكينونة كما تُعيد النّظر في التّجارب المُرتبطة بها: الحبّ، الألم، الصّداقة، الانتحار، العائلة، الموت، الاستهلاك... دون أن تغفل عن تجارب رفاقها في التّعاسة. لكي تتبيّن العلّة الأصليّة للمأساة. كان يكفي هذه المرأة، الّتي صارت صديقة للمُخدِّرات وأشرفت على الانتحار، تحويل وجهة النظر، تلك التّقنية الثّمينة الّتي أهدتها إيّاها الفلسفة، من بين ما أهدتها، عندما قرّرت أن «تعرف نفسها بنفسها». وفي تلك اللّحظة تعقّلت حجم الأخطاء والأوهام الميتافيزقيّة الّتي يُقيم داخلها الإنسان.

فؤاد العكرمي



ISBN: 978-9938-979-05-3
9 789938 979053


